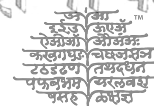
नवभारत

या अंकात –

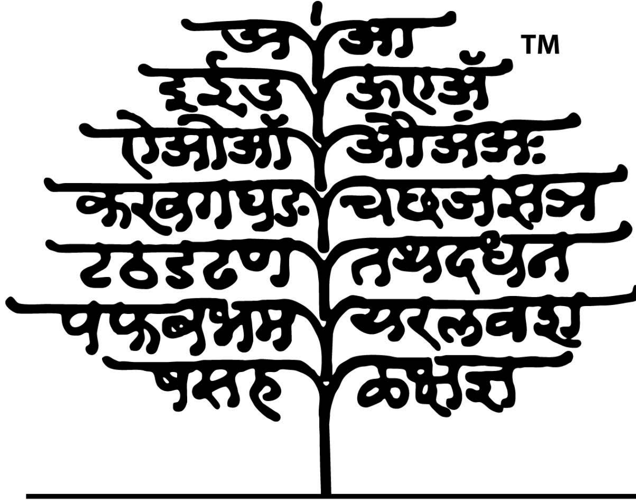
वर्ष २५
अंक पाचवा
फेब्रुवारी ७२
रु. १-२५

बर्ट्रांड रसेल विशेषांक

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष पंचविसावे
अंक पाचवा

नवभारत

फेब्रुवारी
१९७२

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





नवभारत मासिक, फेब्रुवारी १९७२

रसेल विशेषांक

लेखक परिचय

प्रा. मे. पुं. रेगे : कीर्ती कॉलेज, मुंबई, तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

प्रा. मो. व. वनमाळी : मीठीबाई कॉलेज, मुंबई, तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख.

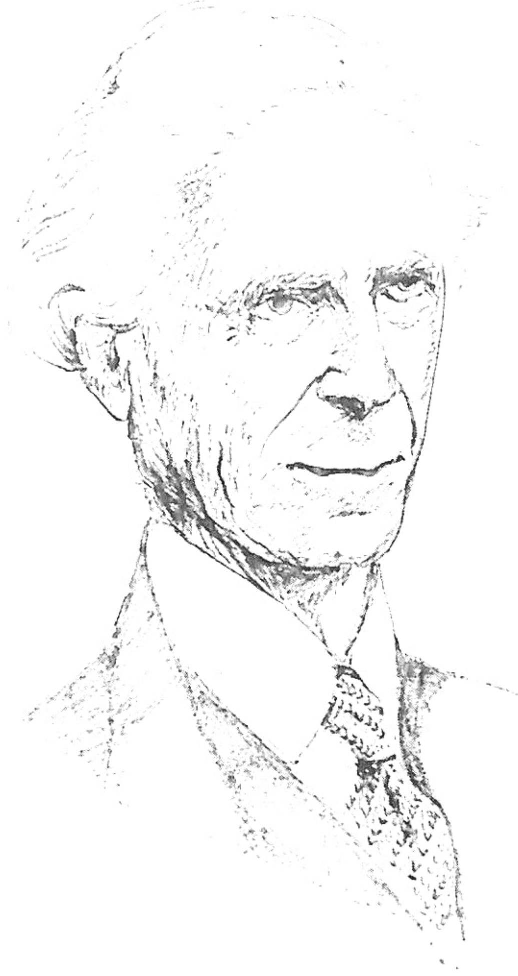
डॉ. शि. स. अंतरकर : पदव्युत्तर अध्यापन व संशोधन केंद्र, पणजी, गोवे येथे तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे : संरक्षण मंत्रालय, नवी दिल्ली येथे मानसशास्त्रीय संशोधक, तत्त्वज्ञानाचे व्यासंगी व अधिकारी पंडित 'विवेकवाद' आदि तात्त्विक ग्रंथांचे लेखक.

प्रा. वि. म. वेडेकर : 'नवभारत' मासिकाचे माजी कार्यकारी संपादक सध्या भांडारकर प्राच्य विद्या संशोधन संस्थेत संशोधन, संस्कृत व तत्त्वज्ञान व साहित्य समीक्षा क्षेत्रातील अधिकारी लेखक.

प्रा. दि. के. बेडेकर : साहित्य व तत्त्वज्ञान ह्या विषयावरील प्रसिद्ध लेखक.

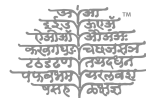
अनुक्रमणिका



बर्ट्रांड रसेल

जन्म – १८ मे १८७२] [मृत्यु – २ फेब्रु० १९७०

अनुक्रमणिका





डॉ. शि. स. अंतरकर

" रसेलची 'तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानपद्धति' विषयक संकल्पना "

(१)

(अ) 'तत्त्वज्ञान म्हणजे काय ?' हा प्रश्न व्यक्तिसापेक्ष

एखाद्या तत्त्वज्ञाच्या तत्त्वज्ञानाचा आपण जेव्हा विचार करतो, तेव्हा त्याची तत्त्वज्ञानविषयक संकल्पना काय होती याचाही विचार करावा लागतो. हे तत्त्वज्ञान या विषयाचे एक वैशिष्टच म्हणून सांगता येईल. न्यूटन, आइन्स्टाइन, डार्विन इत्यादी शास्त्रज्ञांच्या शास्त्रीय उपपत्तींचा विचार करताना विज्ञान किंवा विज्ञानपद्धति या विषयींच्या त्यांच्या संकल्पनांचा विचार करण्याची सर्वसाधारणपणे गरज नसते. निरनिराळे शास्त्रज्ञ एखाद्या घटनेबाबत वेगवेगळ्या उपपत्ती देतील पण विज्ञान व विज्ञानपद्धति याविषयी त्यांच्यात मूलभूत मतभेद दिसत नाही; परंतु दोन तत्त्वज्ञांत तत्त्वज्ञान म्हणजे काय याविषयीच तीव्र मतभेद दिसून येतात. हा विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांतील एक महत्त्वाचा फरक आहे; आणि या बाबतीत तत्त्वज्ञानाचे साहित्य, संस्कृति व कला यांच्याशी साधर्म्य आहे. म्हणूनच तत्त्वज्ञान हे विज्ञान किंवा गणित या प्रकारचे शास्त्र आहे असे मानणे कठीण होते. तत्त्वज्ञान म्हणजे काय ? हा प्रश्न विज्ञान म्हणजे काय ? किंवा खगोलशास्त्र, जीवशास्त्र म्हणजे काय ? या प्रश्नांहून वेगळा आहे. तत्त्वज्ञान म्हणजे काय ? हा प्रश्न जास्त वैयक्तिक स्वरूपाचा असल्यामुळे त्याचे सर्वमान्य असे एक उत्तर देता येत नाही. म्हणून हा प्रश्न 'असुक अमुक तत्त्वज्ञाच्या मते तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप काय ?' असा विचारणे अधिक संयुक्तिक आहे. या दृष्टीने आपला प्रश्न 'रसेलच्या मते तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानपद्धती यांचे स्वरूप काय ?' असा आहे.





(ब) तत्त्वज्ञानविषयक भारतीय रूढ कल्पना

तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्याच्या भारतीय आणि पाश्चात्य दृष्टिकोनात मूलभूत फरक आढळतो. भारतात तत्त्वज्ञान हे धार्मिक , आध्यात्मिक किंवा निदान जीवनाला मार्गदर्शन करण्याच्या प्रेरणतून उदयास आले. त्यामुळे जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट संसारबंधनातून मुक्तता, मरणोत्तर स्थिती, इत्यादी धार्मिक किंवा आध्यात्मिक व पारलौकिक प्रश्न हे तत्त्वज्ञानाचे विषय ठरले. इतर प्रश्नांचा विचार भारतीय तत्त्वज्ञानात आलाच नाही असे नाही; परंतु इतर सर्व प्रश्नांना गौणत्व दिले गेले. त्यामुळे ते परलोकवादी आणि शब्दप्रामाण्य-वादी झाले. ते ज्ञानाकरिता ज्ञान किंवा केवळ बौद्धिक समाधानाकरिता लिहिले किंवा सांगितले गेले नाही. व अजूनही तत्त्वज्ञान म्हटले की सर्वसाधारणपणे ब्रह्म, माया, मोक्ष, कर्माकर्म, भक्तिज्ञान कर्म इत्यादी जीवनमार्ग यांच किंवा अशाच जीवनाला मार्गदर्शक ठरणाऱ्या तत्त्वाचा विचार, आणि तत्त्वज्ञ म्हटला की जीवनाचे सर्व प्रश्न सोडवून लोकसंग्रहार्थ निःस्वार्थीपणे उपदेश करणारा विवेक-वैराग्ययुक्त साधु किंवा संन्याशी याच कल्पना सर्वसाधारण भारतीय लोकांच्याच नव्हे तर महाविद्यालयात किंवा विद्यापीठात तत्त्वज्ञान शिकणाऱ्या आणि शिकविणाऱ्या विद्यार्थी व प्राध्यापकांच्याही आहेत असे म्हटल्यास फारसे चूक होणार नाही. तत्त्वज्ञान ही एक केवळ विचारप्रणाली नसून तो एक जीवनमार्ग किंवा संप्रदाय आहे अशी येथ दृढ समजूत आहे.

(क) तत्त्वज्ञानविषयक पाश्चात्य कल्पना

तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वज्ञान याविषयींच्या पाश्चात्य कल्पना भारतीय कल्पनां-हून अगदीच वेगळ्या आहेत. मध्ययुगीन काल सोडल्यास पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाला धार्मिक किंवा आध्यात्मिक स्वरूप आलेले दिसत नाही. धार्मिक संकल्पनांचा ऊहापोह करणे हा फारतर तत्त्वज्ञानाचा एक भाग आहे. तेथे तत्त्वज्ञ म्हणजे सामान्य जनांना मार्गदर्शन करणारा त्यागमूर्ती किंवा संत ही कल्पना नाही. तत्त्वज्ञान हे गणित व विज्ञान यासारखेच परंतु त्याहून अधिक व्यापक असे एक शास्त्र आहे असे मानले गेले आहे. तत्त्वज्ञ हा इतर शास्त्रज्ञांप्रमाणेच एक विचारवंत मानला जातो. लोक त्याच्याकडे जीवनाचा आदर्श म्हणून पाहात नाहीत. कदाचित् तो त्या काळच्या धार्मिक किंवा ईश्वरविषयक कल्पनांवर टीका करीत असल्यामुळे नास्तिकच ठरतो. ही परंपरा अगदी सॉक्रेटिसच्या पासून तो रसेल आणि त्यानंतरच्या आजच्या समकालीन तत्त्वज्ञांपर्यंत अखंड चालत आलेली दिसते. या तत्त्वज्ञानी आपले विचार सर्व लोकांस मार्गदर्शन

करण्याकरिता लिहिले नसून त्यांचे विचार इतर शास्त्रज्ञांच्या विचारां-प्रमाणेच त्या त्या क्षेत्रातील ठराविक वैचारिक पातळीवरील विचारवंतांपुरतेच मर्यादित राहिले. सर्वसाधारण समाजाच्या धार्मिक व नैतिक समजुतींवर त्याचा प्रत्यक्ष प्रभाव पडलेला दिसत नाही. म्हणून तत्त्वज्ञ म्हणजे समाजाला मार्ग-दर्शन करणारा द्रष्टा ही आपल्याकडील रूढ कल्पना तेथे लागू पडत नाही. तत्त्वज्ञ म्हणजे इतर शास्त्रज्ञांप्रमाणेच काही समस्यांचा तर्कशुद्ध विचार करणारा असा अर्थ प्राप्त झाल्यामुळे, आपल्याकडे तत्त्वज्ञानाला आलेले सामाजिक व धार्मिक स्वरूप, ते सोपे करून दृष्टांताचे साहाय्याने सर्वसामान्य लोकांच्या गळी उतरविण्याचे प्रयत्न, त्यांतून निर्माण होणारे संप्रदाय, गुरुपरंपरा, तत्त्वज्ञाचे खासगी जीवन निर्मळ व स्वच्छ पाहिजे ही अपेक्षा, व तत्त्वज्ञाला ईश्वरी अंश किंवा संत मानून त्याला अलौकिक दृष्टी व शक्ती असते या श्रद्धेतून स्वीकारले जाणारे शब्दप्रामाण्य, या कल्पना तेथे आढळत नाहीत. इतर शास्त्रे जशी प्रत्यक्ष आणि तर्क या प्रमाणानी, ठराविक शास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब करून निष्कर्ष काढतात व ते सिद्ध करतात, त्याचप्रमाणे तत्त्वज्ञानातही आपण प्रत्यक्ष व तर्क यावरच अवलंबून असले पाहिजे, तेथे शब्दप्रमाण नको ; तत्त्वज्ञानातही विशिष्ट तार्किक किंवा शास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब करून निष्कर्ष काढले पाहि-जेत व ते सिद्ध केले पाहिजेत हे पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचे गृहीततत्त्वच आहे असे म्हणता येईल. भारतीय तत्त्वज्ञानात अशा प्रकारची कल्पना विसाव्या शतकातही क्वचितच दिसून येते. येथे शब्दप्रामाण्य व अतींद्रिय अनुभूती हीच प्रमुख प्रमाणे म्हणून स्वीकारली गेली व जात आहेत. तर्क दुय्यम ठरविला गेला असून इंद्रियानुभवाला तर येथे स्थानच नाही. त्यामुळे तत्त्वज्ञान शास्त्र म्हणून फार भोंगळ ठरले आहे. या सर्व पार्श्वभूमीवर आपणास या लेखात रसेलच्या तत्त्वज्ञान आणि तत्त्वज्ञानपद्धती याविषयींच्या संकल्पनांचा विचार करावयाचा आहे.

(२)

(अ) रसेलच्या दीर्घ कारकीर्दीचे दोन प्रमुख कालखंड

रसेलने तत्त्वज्ञानाचा विचार करण्यास वयाच्या सोळाव्या वर्षी म्हणजे १८८८ साली सुरुवात केली. त्यावेळी तो गणिताचा अभ्यास करीत होता. त्याने तत्त्वज्ञानाचा कोणताच ग्रंथ वाचला नव्हता. परंतु धार्मिक तत्त्वे आणि श्रद्धा याविषयी त्याला संशयपिशाच्चाने बेचैन केल्यामुळे त्याने तत्त्वज्ञानाचा

विचार सुरू केला. आपल्या शंका व संशय जर कोणापुढे व्यक्त केले तर त्याची कुचेष्टा व निंदा होईल या भीतीने तो त्यावर एकटाच विचार करीत असे. आपले हे नास्तिक विचार तो केवळ स्वतःच्या समाधानासाठीच डायरीत टिपून ठेवू लागला. ते विचार गुप्त ठेवण्यासाठी ग्रीक अक्षरे किंवा अशाच प्रकारच्या काही गुप्त संज्ञांचा तो वापर करीत असे.

आक्टोबर १८९० मध्ये तो उच्च शिक्षणासाठी केंब्रिजला जाण्यापूर्वी त्याने मिल्‌चा तर्कशास्त्रावरील ग्रंथ वाचून काढला. केंब्रिजला गेल्यावर प्रथमच व्यक्तिशः अथवा ग्रंथांचे रूपाने त्याला तत्त्वज्ञांचा सहवास घडला. पहिली तीन वर्षे त्याचा अधिक वेळ मुख्यतः गणिताच्या अध्ययनातच गेला. तरीही त्याने तत्त्वज्ञानाचे थोडेसे वाचन आणि पुष्कळ चर्चा केली. ब्रॅडलेचा अनुयायी जोकिम (Joachim) हा त्याचा नातेवाईक आणि शेजारीही होता. रसेलने आपल्याला तत्त्वज्ञानाची आवड असल्याचे सांगितल्यावर जोकिमने त्याला ब्रॅडले व बोसँके या चिद्वादी तत्त्वज्ञाचे तर्कशास्त्रावरील ग्रंथ आणि इतरही काही ग्रंथांची यादी दिली. साधारण १८९३ मध्ये रसेलने तत्त्वज्ञानाचे अध्ययनास सुरुवात केली. तेव्हा हेन्री सिज्‌विक्‌ शिवाय जेम्स वॉर्ड, स्टाउट आणि मॅकटॅगार्ट हे सर्व प्राध्यापक चिद्वादी होते. त्यामुळे रसेल कान्ट व हेगेल यांच्या प्रभावाखाली आला व चिद्वादी बनला तो साधारण १८९८ पर्यंत.

१८९८ चे शेवटी जॉर्ज एडवर्ड मूर याच्या प्रभावाखाली येऊन त्याने मूरबरोबर कान्ट आणि हेगेल यांच्या तत्त्वज्ञानाविरुद्ध — चिद्वाद व एकतत्ववाद याविरुद्ध — बंड केले. त्यावेळी रसेल लायब्निझच्या तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन करीत होता. त्याच्या या अध्ययनाचे फळ म्हणजे १९०० मध्ये लायब्निझच्या तत्त्वज्ञानावरील त्याचा प्रकाशित झालेला ग्रंथ. लायब्निझचा अभ्यास करताना त्याच्या हे लक्षात आले की लायब्निझ, स्पिनोझा, हेगेल, ब्रॅडले या सर्वांचे सत्ताशास्त्रीय सिद्धांत "सर्व विधाने उद्देश्य-विधेय स्वरूपाची आहेत" या त्यांच्या तर्कशास्त्रीय सिद्धांतावर, म्हणजेच 'सर्व वस्तूत द्रव्य व गुण हे दोन घटक असतात' या गृहीततत्त्वावर आधारित आहेत. हा तर्कशास्त्रीय सिद्धांतच नाकारल्यास त्यावर आधारित सत्ताशास्त्रही कोलमडून पडते हे त्याच्या ध्यानात आले.

रसेलने यानंतर पुढे १९५९ पर्यंत, म्हणजे जवळजवळ ६० वर्षे, तत्त्वज्ञानावर (आणि इतर अनेक विषयांवर) अमाप लिखाण केले. परंतु यापुढील म्हणजे १८९९-१९०० नंतरच्या रसेलच्या विचाराचे व लिखाणाचे तत्पूर्वीच्या चिद्वादी

कालातील विचाराशी व लिखाणाशी काहीच साधर्म्य नाही. यावरून रसेलच्या या दीर्घ कारकीर्दीचे मुख्यत्वेकरून दोन कालखंड पडतात. १८९९-१९०० पूर्वीचा चिद्वादी तत्त्वज्ञानाचा काल आणि त्यानंतरचा काल. १८९९-१९०० या वर्षी 'तार्किक अणुवाद' आणि गणिती-तर्कशास्त्रातील पियानोचे तंत्र रसेलने स्वीकारले. रसेलच्या मते हा बदल क्रांतिकारी स्वरूपाचा होता तर त्यानंतरचे सर्व बदल हे उत्क्रांतीच्या स्वरूपाचे होते.

(ब) रसेलच्या लिखाणाचे स्वरूप व व्याप्ती

रसेलने १८८८ ते १९५९ पर्यंतच्या आपल्या ७० वर्षांच्या तत्त्वज्ञान-क्षेत्रातील दीर्घ कारकीर्दीत अमाप लिखाण केले आणि भिन्न भिन्न विषय हाताळले. सत्ताशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, तर्कशास्त्र, गणिताचे तत्त्वज्ञान, राज्यशास्त्र, विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान, धर्म, गूढवाद आणि विज्ञान इत्यादी तत्त्व-ज्ञानाच्या सर्व शाखांत त्याने लिहिले. त्याचे लिखाणही शास्त्रीय स्वरूपाचे तसेच सर्वसामान्य माणसास समजेल अशा लोकप्रिय प्रकारचे होते. त्याची भाषा सुबोध आणि प्रवाही होती; पण इतर विश्लेषणवादी तत्त्वज्ञांच्या लिखा-णाच्या तुलनेने पाहाता, रसेलच्या लिखाणात काटेकोरपणा कमी आढळतो. पुष्कळदा बारीकसारीक तपशीलाचे बाबतीत त्याचे दुर्लक्ष किंवा निष्काळजी-पणा दिसतो. त्यामुळे त्याच्या लिखाणात उघड उघड विरोधी विधाने आढळ-तात. परंतु या दोषांवर मात करणारे त्याच्या लिखाणात दिसून येणारे गुण म्हणजे त्याची अतुलनीय नवनवोन्मेषी कल्पकता आणि नवीन कल्पना व विचार हाताळण्यातील असामान्य लवचिकपणा. या दोन गुणांमुळेच, सी. डी ब्रॉडने म्हटल्याप्रमाणे, रसेल दर काही वर्षांनी तत्त्वज्ञानाच्या नवीन प्रणालीला जन्म देत असे.

(क) बदलत्या तत्त्वज्ञानात न बदलणारी

तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानपद्धतिविषयक संकल्पना

त्याच्या लिखाणाकडे पाहिल्यावर आपणास असे आढळते की रसेल तत्त्वज्ञानातील कोणत्याही एका प्रणालीला कायम चिकटून राहिला नाही. त्याच्या तत्त्वज्ञानप्रणालीत वारंवार झालेल्या बदलांमुळे रसेलचे अमुक प्रश्ना-संबंधी काय मत आहे असा प्रश्न विचारल्यास, रसेलच्या विशिष्ट कालखंडाचा उल्लेख केल्याशिवाय निश्चित एक उत्तर देणे कठीण होते. एखाद्या विषयावर रसेलने कोणत्या काळात काय मते मांडली व त्याचा परस्परसंबंध काय याचा

आढावा घेणे त्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला आवश्यक होऊन बसते. रसेलनेही १९५९ साली "माय फिलॉसॉफिकल डेव्हलप्मेंट" हा ग्रंथ लिहून आपल्या तत्त्वज्ञान-विचाराच्या विकासातील टप्प्यांचा आढावा घेतला आहे. रसेलने आपले विचार वारंवार बदलले हे खरे असले तरी आपल्याला असे आढळते की १८९९-१९०० च्या पूर्वीचा त्याचा चिद्वादी तत्त्वज्ञानाचा कालखंड सोडल्यास, नंतरच्या दीर्घ कालखंडात झालेल्या स्थित्यंतरात त्याचा तत्त्वज्ञानविषयक दृष्टिकोन आणि तत्त्वज्ञानपद्धतिविषयक संकल्पना मात्र कायम राहिली. त्याच्यात मूलगामी फरक झालेला दिसत नाही. या सर्व काळात तार्किक विश्लेषण पद्धतीवरील त्याचा विश्वास दृढ होता. एका टीकाकाराने म्हटल्याप्रमाणे या विश्लेषणपद्धतीचा अधिकाधिक तर्कशुद्ध व काटेकोर अवलंब करण्याच्या प्रयत्नातूनच त्याच्या तत्त्वज्ञान-विचारात आढळून येणारी स्थित्यंतरे घडून आली असे म्हणता येईल. रसेलच्या अविरत वाहणाऱ्या विचारप्रवाहात त्याच्या 'तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानपद्धती' विषयक संकल्पनाच कायम राहिल्या आणि त्यांनीच त्याच्या तत्त्वज्ञानाला एकसंधीपणा आणला आहे.

(३)

रसेलची तत्त्वज्ञानाची कल्पना काय असे विचारल्यावर साहजिकच आपण तो तत्त्वज्ञानाची व्याख्या कशी करतो हे पाहण्याची अपेक्षा करू. परंतु रसेल तत्त्वज्ञानाची व्याख्या न देता उलट 'तत्त्वज्ञानाची संकल्पना आपण स्वीकारलेल्या दृष्टिकोनानुसार बदलत जाते', आणि तत्त्वज्ञानाची सर्वमान्य अशी व्याख्या करता येणार नाही असे सांगतो. म्हणून आपणही तत्त्वज्ञानाची व्याख्या शोधीत न बसता, रसेलच्या दृष्टीने: (१) तत्त्वज्ञानाचा हेतू किंवा प्रयोजन काय? तत्त्वज्ञाची भूमिका काय असावी? (२) तत्त्वज्ञानाचा विषय किंवा प्रश्न कोणता? आणि (३) ते प्रश्न सोडविण्याकरिता कोणत्या पद्धतीचा अवलंब करावा? या तीन गोष्टींचा विचार करावयास पाहिजे.

ढोबळ मानाने आपणास असे म्हणता येईल की, रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप शास्त्रीय असले पाहिजे. म्हणजेच ते विश्वाच्या स्वरूपाविषयींच्या प्रश्नांचा शास्त्रीय दृष्टिकोनातून विचार करणारे, शास्त्रांवर (विज्ञानावर) आधारित, शास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब करणारे असे शास्त्राचेच व्यापक व अधिक चिकित्सक रूप होय. या लेखात याचेच विवरण आपणास करावयाचे आहे.

अनुक्रमणिका

(अ) तत्त्वज्ञानाची प्रेरणा व तत्त्वज्ञाचा दृष्टिकोण

रसेल तत्त्वज्ञानाकडे वळण्यास दोन हेतू कारणीभूत झाले: (१) धार्मिक श्रद्धा म्हणून मानल्या जाणाऱ्या कल्पनांचे तत्त्वज्ञान समर्थन करू शकते काय हे जाणून घेण्याचे औत्सुक्य आणि (२) इतर विषयात नाही तरी निदान गणितात आपणास काही निश्चित ज्ञान प्राप्त करून घेता येईल अशी स्वतःची खात्री करून घेण्याची इच्छा. या दोन्ही प्रश्नांचा रसेलने खूप विचार केला परंतु या दोन्ही प्रश्नांचे बाबतीत आपल्या हाती विशेष काही लागले नाही असे त्याचे म्हणणे आहे. (पहा M. P. D पृ. ११) ते कसेही असो. तत्त्वज्ञ तत्त्वज्ञानाकडे निरनिराळ्या हेतूनी वळतात हे खरे. मुख्यत्वेकरून तत्त्वज्ञानाच्या प्रेरणा दोन: (१) धार्मिक किंवा नैतिक प्रेरणा; आणि (२) शास्त्रीय प्रेरणा या दोन हेतूंवरून रसेल तत्त्वज्ञांचे दोन गटात वर्गीकरण करतो. त्याच्या मते: (क) प्लेटो, स्पिनोझा, हेगेल यांच्या तत्त्वज्ञानाची प्रेरणा धार्मिक किंवा नैतिक असल्यामुळे, त्यांच्या तत्त्वज्ञानात मानवी जीवनाचे श्रेय काय? उच्च किंवा आदर्श जीवनपद्धती कोणती? इत्यादी मूल्यविषयक प्रश्नांना प्रमुख स्थान असून विश्वाचे स्वरूप काय? या व अशा शास्त्रीय प्रश्नांना गौण स्थान आहे. (ख) याउलट लायब्निझ, लॉक, ह्यूम यांचा हेतू प्रामुख्याने शास्त्रीय असल्यामुळे विश्वाच्या स्वरूपाविषयींच्या प्रश्नांना त्यांच्या तत्त्वज्ञानात महत्त्वाचे स्थान आढळते तर मूल्यविषयक प्रश्नांना दुय्यम स्थान आढळते. (ग) ॲरिस्टाटल, देकार्त, बर्कले, कान्ट यांच्या तत्त्वज्ञानात कोणतीही एक प्रेरणा मुख्य नसल्यामुळे, त्यांना वरील दोहोपैकी कोणत्याच गटात घालता येत नाही. तत्त्वज्ञानाचा इतिहास पाहिल्यास त्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट आहे ती म्हणजे तत्त्वज्ञानाची ही दोन आवश्यक अंगे किंवा घटक आहेत.

रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचे अवलोकन केल्यास आणखीही एक गोष्ट स्पष्ट दिसते. ती म्हणजे प्लेटोपासून तो अगदी विल्यम जेम्सपर्यंत बहुतेक सर्व पारंपरिक तत्त्वज्ञ हे दोन प्रश्न पूर्णपणे अलग व स्वतंत्र ठेवू शकले नाहीत आणि म्हणूनच तत्त्वज्ञान हे या दोन घटकांचे एक विसंवादी मिश्रण झाले आहे. या दोन प्रश्नांची गल्लत हेच रसेलच्या मते त्यांच्या तत्त्वज्ञानात आढळून येणाऱ्या वैचारिक गोंधळाचे कारण आहे आणि हे दोन्ही प्रश्न स्वतंत्र ठेवले पाहिजेत असा रसेलचा आग्रह आहे. मानवी जीवन सुधारण्याच्या इच्छेने प्रेरित झालेले तत्त्वज्ञ विश्वाचे स्वरूपाविषयी पूर्वग्रहरहित होऊन शास्त्रीय विचार न करता, नीती व धर्म यांना पोषक ठरतील अशाच

जिवाच्या स्वरूपाविषयीच्या उपपत्ती मांडतात आणि ती मते वा उपपत्ती सत्य आहेत हे सिद्ध करण्याकरिता त्यांचे पुष्ट्यर्थ सोयीस्कर असा युक्तिवाद शोधून काढतात. सद्हेतूने प्रेरित होऊन का होईना, पण अशा प्रकारे पूर्वग्रहदूषित होऊन विचार करण्याच्या तत्त्वज्ञांच्या प्रवृत्तीचा रसेल नैतिक व बौद्धिक दृष्टिकोणातून धिक्कार करतो.

नैतिकदृष्ट्या, रसेलच्या मते, जो तत्त्वज्ञ आपली बुद्धी सत्याच्या निरपेक्ष शोधाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही इतर गोष्टीकरता खर्च करतो तो सत्याशी प्रतारणा करतो. असा तत्त्वज्ञ एखादी उपपत्ती वा मत त्याची सत्यासत्यता पडताळून न पहाताच, ती नीती व धर्मास पोषक आहे म्हणून स्वीकारतो व अशा प्रकारे सत्यान्वेषणाला *मुरड घालतो. त्यामुळे सत्यान्वेषणाला काही अर्थच उरत नाही. खरा तत्त्वज्ञ सर्व मते पडताळून पाहातो. सत्यान्वेषणाला जेव्हा जाणूनबुजून किंवा अजाणता अशा प्रकारची मर्यादा किंवा बंधने पडतात, तेव्हा तत्त्वज्ञानाची ग्राह्याग्राह्यता त्याच्या सत्यासत्यतेवर अवलंबून न राहाता, त्याच्या नैतिक-सामाजिक परिणामांवर अवलंबून राहाते; आणि मग एखाद्या तत्त्वज्ञानाचे परिणाम विघातक आहेत असे ठरवून सामाजिक, राजकीय किंवा धार्मिक सत्ता त्यावर नियंत्रण घालू शकते. वस्तुतः तत्त्वज्ञांनी स्वतःच स्वतःच्या विचारस्वातंत्र्यावर अशा प्रकारे बंधने घालून घेतली आहेत.

वैचारिक किंवा बौद्धिक दृष्ट्या, रसेलच्या मते, चुकीच्या धार्मिक वा नैतिक समजुती तत्त्वज्ञानाचा विकास व प्रगती यांमध्ये खीळ घालतात. प्लेटोपासून बहुतेक सर्व तत्त्वज्ञ ईश्वराचे अस्तित्व, आत्म्याचे अमरत्व, इत्यादी गोष्टी सिद्ध करणे हा आपल्या कर्तव्याचाच एक भाग असल्याचे मानीत आलेले दिसतात. प्रत्येक तत्त्वज्ञ पूर्वसूरींनी दिलेली प्रमाणे व युक्तिवाद सदोष अतएव त्याज्य असल्याचे ठरवितो आणि त्या जुन्या युक्तिवादाऐवजी नवीन व त्याच्यादृष्टीने निर्दोष युक्तिवाद मांडतो. परंतु रसेल म्हणतो, आपल्या युक्तिवादाचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याकरिता तत्त्वज्ञांना आजपर्यंत तर्कशास्त्राचा दुरुपयोग करावा लागला, गणितशास्त्र गूढवादी बनवावे लागले, आणि आपल्या मनात खोलवर गेलेले पूर्वग्रह (deep-seated prejudices) हे ईश्वरी कृपेने लाभलेली अनुभूती आहे (Heaven-Sent Intuitions) असा बनाव करावा लागला.

तत्त्वज्ञानाला जर शास्त्रीय स्वरूप द्यायचे असेल तर तत्त्वज्ञांनी या सर्व पूर्वग्रहातून स्वतःला मुक्त करून घ्यायला हवे. आणि त्याकरिता वैज्ञानिकांमध्ये

किंवा शास्त्रज्ञांमध्ये आढळून येणारी 'नैतिक तटस्थता' (Ethical neutrality) त्यांनी अंगी बाणवली पाहिजे असे रसेलचे म्हणणे आहे. म्हणजेच तत्त्वज्ञानी विश्वाच्या स्वरूपासंबंधीचे प्रश्न आणि जीवन-मूल्यांविषयीचे प्रश्न याची फारकत करून आपली विश्वाच्या स्वरूपाविषयींची मते वा उपपत्ती आपल्या धार्मिक आणि नैतिक कल्पनांनी दूषित होऊ देता कामा नयेत. रसेल असे सांगतो की भौतिक शास्त्रांच्या इतिहासावरूनही हेच दिसते की जोपर्यंत ती शास्त्रे व्यावहारिक उपयुक्ततेच्या हेतूनी घटनांचा अभ्यास करीत होती तोपर्यंत त्याची व्हावी तशी प्रगती झाली नाही. परंतु जेव्हा ती शास्त्रे केवळ ज्ञानाकरिता, सत्य शोधण्याच्या हेतूनी, त्या शोधाच्या चांगल्या वाईट परिणामांचा विचार बाजूस सारून, म्हणजेच नैतिक तटस्थते-तून घटनांचा अभ्यास करू लागली तेव्हा त्याची खरी प्रगती झाली. तात्पर्य, शास्त्रीय प्रगती पूर्वग्रहरहितता, आणि नैतिक तटस्थता या दोन गुणांमुळे शक्य झाली. तत्त्वज्ञानात मात्र अशा तऱ्हेची वृत्ती -- पूर्वग्रहरहितता आणि नैतिक तटस्थता -- अजून दिसून येत नाही असे रसेल नमूद करतो. अजूनही आपल्या शुभाशुभाच्या नैतिक व धार्मिक कल्पनांना तत्त्वज्ञान पोषक आहे की मारक आहे यावरच आपण तत्त्वज्ञानाचे मूल्यमापन करीत आहो. शुभाशुभाच्या कल्पना हीच विश्वाच्या ज्ञानाचे कवाड उघडण्याची गुरुकिल्ली आहे या धारणेची आता भौतिक शास्त्रातून उचलबांगडी झाली असली तरी ही धारणा अजूनही तत्त्वज्ञानात मूळ धरून आहे. परंतु तत्त्वज्ञान हे जर मनाला खोटे समाधान देणाऱ्या भाकडकथा किंवा पुराण ठरायचे नसेल तर नैतिक तटस्थतेचा स्वीकार करावयास पाहिजे असा रसेलचा आग्रह आहे. स्वतःच्या शुभाशुभाच्या कल्पनांच्या माध्यमातून सत्याला विकृत स्वरूप न देता, शुभाशुभ कल्पना बाजूस सारून सत्यान्वेषण करणे, सत्य जसे आहे तसे स्वीकारणे हेच अधिक श्रेयस्कर आहे. अशी निरपेक्ष सत्यान्वेषण करण्याची प्रवृत्ती म्हणजेच शास्त्रीय प्रवृत्ती. अशा तऱ्हेच्या केवळ शास्त्रीय प्रवृत्तीतून, कोणत्याही व्यावहारिक फायद्यातोटयाचा विचार न करता, जीवनाला मार्गदर्शन करण्याचा हेतू न बाळगता, तत्त्वज्ञानाच्या प्रश्नांचा विचार करणे हे शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाचे एक प्रमुख लक्षण आणि आवश्यक अंग आहे.

जीवनमूल्यांविषयीचे प्रश्न आणि विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचे प्रश्न याची फारकत करणे, आणि विश्वाच्या स्वरूपाविषयीच्या प्रश्नांचा विचार आपल्या नैतिक व धार्मिक कल्पनांनी दूषित होऊ न देणे एवढ्यावरच शास्त्रीय दृष्टि-कोनाची व्याप्ती मर्यादित न करता, यापुढे जाऊन रसेल असे प्रतिपादन

करतो की मूल्यविषयक प्रश्न शास्त्रीय पद्धतीने सोडविता येत नसल्यामुळे ते प्रश्न शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेतच येत नाहीत अतएव त्यांना शास्त्रीय तत्त्वज्ञानात स्थान असू नये. परंतु असे म्हणताना रसेलला, मानवी जीवनात मूल्यांना काही महत्त्वाचे स्थान नाही असे सुचवायचे नाही की स्पिनोझासारख्या तत्त्वज्ञांच्या नैतिक प्रेरणेतून निर्माण झालेल्या तत्त्वज्ञानप्रणालीला कमी लेखावयाचाही त्याचा उद्देश नाही. त्याला एवढेच प्रतिपादन करावयाचे आहे की (१) मूल्यविषयक प्रश्नांचा विचार करणे हे तत्त्वज्ञाचे कर्तव्य नाही ; आणि (२) स्पिनोझासारख्या तत्त्वज्ञाच्या तत्त्वप्रणालीला कितीही अमोलिक महत्त्व असले तरी ते जीवनाला मार्गदर्शन करणारी नीतिशास्त्रप्रणाली म्हणून आहे, शास्त्रीय उपपत्ती म्हणून नाही. तात्पर्य, रसेलच्या मते शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाचे प्रयोजन विश्वाच्या स्वरूपाचे ज्ञान करून घेणे एवढेच आहे. मानवाचे जीवन सुधारणे किंवा अशा प्रकारचे कोणतेही व्यावहारिक प्रयोजन नाही. व म्हणून शास्त्रीय दृष्टिकोनातून विश्वाचे स्वरूप समजून घ्यायचे असेल तर शुभाशुभाच्या कल्पनांचे तत्त्वज्ञानातून उच्चाटन केले पाहिजे.

यावर कोणी असे म्हणेल की जग चांगले आहे की वाईट हे समजावून घेण्यात काय चूक आहे? रसेल म्हणतो यात चूक काहीच नाही. जग चांगले असेल तर ते आपण समजावून घेऊ या. पण वाईट असेल तर तेही समजावून घेऊ या. परंतु जग चांगलेच आहे असे सिद्ध करावे अशी अपेक्षा तत्त्वज्ञाकडून आजपर्यंत केली गेली. रसेल म्हणतो जग नीति-धर्मास पोषक आहे असे सिद्ध करण्यास तत्त्वज्ञास सांगणे हे हिशोब लिहिणारास शेवटी शिल्लक दाखविली पाहिजे असे सांगण्यासारखे आहे. पैशाच्या हिशोबात लबाडीने किंवा अप्रामाणिकपणे शिल्लक दाखविणे हे जसे व जितके अयोग्य तसे व तितकेच तत्त्वज्ञानांतही जग आपल्याला ते जसे असावे असे वाटते तसे आहे हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे चूक व अयोग्य आहे.

जग चांगले आहे की वाईट आहे हा प्रश्न रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानापेक्षा भौतिक शास्त्रांच्याच कक्षेत येतो. आपल्या जीवनास उपयुक्त व पोषक असे जगाचे स्वरूप असेल तर ते चांगले नाहीतर वाईट. आपल्या जीवनास उपकारक ठरण्याकरिता जगाचे स्वरूप कसे असावे हे आपणास माहीत असेल तर तसे स्वरूप आहे की नाही हे शोधून काढणे भौतिक शास्त्राचेच काम आहे. आपल्या जीवनाला उपकारक असेच विश्वाचे स्वरूप आहे हे केवळ तर्काचे आधारे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न तत्त्वज्ञानी आजवर केला आहे परंतु हे केवळ तर्कानी सिद्ध करणे अशक्य आहे; म्हणून त्याचे प्रयत्न असफल ठरले आहेत. एकूण,

जग चांगले आहे की नाही हे शोधून काढणे तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेत येत नाही असे रसेलला म्हणायचे आहे.

तसेच आत्मा अमर आहे ही कल्पना एकतर शब्दप्रामाण्यावर आपण स्वीकारतो किंवा अतींद्रिय मानसशास्त्राला ज्या काही घटना ज्ञात झाल्या आहेत त्याच्या आधारे आपण ती कल्पना स्वीकारतो. परंतु पहिले प्रमाण धर्मशास्त्राच्या कक्षेत येते तर दुसरे भौतिक शास्त्राच्या कक्षेतील आहे. म्हणून हा प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेत येत नाही असे रसेलला वाटते. तत्त्वज्ञानाने "आत्मा हे मूलभूत द्रव्य आहे, मूलभूत द्रव्य अविनाशी असते, म्हणून आत्मा हा अविनाशी आहे" अशा प्रकारच्या युक्तिवादाने आत्म्याचे अविनाशित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु जगात मूलद्रव्य म्हणजे बदलणाऱ्या अवस्थात न बदलणारे अविनाशी तत्त्व असे काही आहे का ? आणि आत्मा मूलद्रव्य आहे का ? हे व अशा तऱ्हेचे प्रश्न शास्त्रीय स्वरूपाचे आहेत. म्हणून आत्म्याच्या अमरत्वाचा प्रश्न हा एकतर शास्त्रीय पद्धतीने सोडविता येण्यासारखा शास्त्रीय प्रश्न आहे किंवा शब्दप्रामाण्यावर आधारलेली श्रद्धा आहे. तो तत्त्वज्ञानाचा प्रश्नच नाही असे रसेलचे मत आहे.

(आ) शब्दप्रामाण्य नाही, बुद्धिप्रामाण्य

यावरून आपण तत्त्वज्ञानाच्या दुसऱ्या लक्षणाकडे आलो. ते म्हणजे, रसेलच्या मते तत्त्वज्ञान हे ईश्वरशास्त्राप्रमाणे (Theology) शब्दप्रामाण्य न स्वीकारता बुद्धिप्रामाण्य स्वीकारते. रसेल आपल्या 'पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत तत्त्वज्ञान हे ईश्वरशास्त्र आणि विज्ञान या दोहोंमध्ये येते असे सांगतो. ज्या प्रश्नांविषयी अजूनपर्यंततरी निश्चित ज्ञान उपलब्ध नाही अशा प्रश्नांचा विचार करण्याच्या बाबतीत तत्त्वज्ञान आणि ईश्वरशास्त्र यांमध्ये साम्य आहे. तर परंपरेवर अथवा अनुभूतीवर आधारलेले शब्दप्रामाण्य न मानता बुद्धिप्रामाण्य मानणे या बाबतीत तत्त्वज्ञानाचे विज्ञानाशी साम्य आहे. ज्याची सत्यासत्यता पडताळून पाहाता येते व म्हणून ज्याला निश्चितपणे ज्ञान म्हणता येईल असे ज्ञान फक्त विज्ञानच देऊ शकते. विज्ञानाच्या पलीकडे जाणारी आध्यात्मिक किंवा ईश्वरविषयक मते वा धारणा यांना श्रद्धा म्हणणेच युक्त ठरेल. परंतु ईश्वरशास्त्र आणि विज्ञान यांच्यामध्ये—म्हणजेच शब्दप्रामाण्यावर स्वीकारल्या जाणाऱ्या श्रद्धांचा प्रांत आणि ज्याची सत्यासत्यता पडताळून पाहाता येते अशा निश्चित ज्ञानाचा प्रांत यांच्यामध्ये—एक प्रांत आहे. त्यावर ईश्वरशास्त्र किंवा विज्ञान यापैकी कोणीही मालकी-

हक्क सांगत नाही. परंतु त्यावर या दोन्ही बाजूंनी हल्ला होऊ शकतो. असा हा प्रांत – नो मॅन्स लॅन्ड – म्हणजे तत्त्वज्ञान.

विचाराची तार्किक झेप घेणाऱ्या मनाने (Speculative mind) विचारलेले अंतिम प्रश्न हे विज्ञानाच्या कक्षेबाहेर पडतात. हे प्रश्न असे : विश्वात अनुस्यूत असे कोणते एक तत्त्व आहे काय? विश्वाला काही प्रयोजन किंवा हेतू आहे काय? जड आणि चित् अशा दोन मूलतत्त्वात सृष्टी विभागली गेली आहे काय? जड म्हणजे काय? आणि चित् म्हणजे काय? ही दोन्ही तत्त्वे स्वतंत्र आहेत की परस्परावलंबी आहेत? उत्क्रांती ही विशिष्ट कोणत्यातरी उद्दिष्टाचे दिशेने होत आहे काय? जीवनाला काही अर्थ आहे काय? इत्यादी इत्यादी. या व अशा प्रश्नांची उत्तरे प्रयोगशाळेत मिळत नाहीत. त्याची उत्तरे विज्ञान देऊ शकत नाही. त्याबरोबरच शब्दप्रामाण्यावर आधारलेली ईश्वरशास्त्र किंवा धर्मशास्त्र यांनी दिलेली ठाम व निश्चित उत्तरे मानवाला पूर्वी जशी स्वीकार्ह वाटत होती तशी ती आधुनिक चिकित्सक मनाला वाटत नाहीत. उलट त्यांचा ठामपणाच त्याच्या सत्यतेविषयीच्या संशयास कारणीभूत होतो. एकूण हे प्रश्न विज्ञानाचे कक्षेबाहेर जातात पण ईश्वरशास्त्राची उत्तरे पटत नाहीत. म्हणून अशा प्रश्नांचा विचार करणे हे रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे एक काम आहे.

अशा प्रश्नांचा विचार करण्याचे महत्त्व विशद करताना रसेल सांगतो की तत्त्वज्ञानाने विचारलेल्या अंतिम प्रश्नांचे विस्मरण झाल्यास आपण जीवनातील अनेक महत्त्वाच्या प्रश्नांबाबत असंवेदनाक्षम होऊ. याउलट या प्रश्नांची निश्चित व ठाम उत्तरे माहीत आहेत अशा भ्रमात राहिल्यास विश्वाविषयी आता जाणून घ्यायचे काहीच शिल्लक उरले नाही असे वाटून विश्वाचे स्वरूप जाणून घेण्याचे औत्सुक्यच नष्ट होईल. या अंतिम प्रश्नांची उत्तरे आपणास अज्ञात व किंबहुना अज्ञेयही आहेत अशा प्रकारचा संशयवादच श्रेयस्कर आहे. अशा प्रकारच्या संशयवादातून निर्माण होणारी अनिश्चितता आणि अशांतता सहन करावयास पाहिजे. एकूण रसेलच्या मते, कोणत्याही निश्चित मतांचा दुराग्रह न धरता परंतु त्याबरोबरच अनिश्चितता व संशय यांनी गांगरून किंवा गोंधळून न जाता कसे जगावे याचे शिक्षण हेच बहुधा आजच्या काळातही तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला तत्त्वज्ञान देऊ शकेल.

(इ) तत्त्वज्ञापाशी स्वतंत्र ज्ञानसाधन नाही

वर उपस्थित केलेले अंतिम प्रश्न हे विज्ञानाच्या कक्षेत येत नाहीत आणि शब्दप्रामाण्यावर आधारित उत्तरे आधुनिक चिकित्सक मनाला पटत

नाहीत. त्या प्रश्नांचा विचार करणे कितीही महत्त्वाचे असले तरी त्याची उत्तरे देणे व अंतिम सत्य शोधून काढणे हे शास्त्रीय दृष्टया म्हणजे सत्यान्वेषण म्हणून कितपत शक्य आहे हा प्रश्न उरतोच. तत्त्वज्ञाला जर अलौकिक व अतींद्रिय प्रमाण, ज्ञानसाधन उपलब्ध असेल तरच तो या अंतिम प्रश्नांची उत्तरे देऊ शकेल. काही तत्त्वज्ञ असे उच्च प्रमाण उपलब्ध आहे असे मानतात. रसेल मात्र अशा प्रकारचे ज्ञानसाधन असल्याचे मान्य करीत नाही. पारंपरिक तत्त्वज्ञांची अशी धारणा होती की तत्त्वज्ञान ज्या क्षेत्रात व ज्या विषयांचा विचार करते त्या क्षेत्राचे वा विषयाचे ज्ञान करून देण्यास समर्थ असे विशिष्ट प्रमाण वा ज्ञानसाधन तत्त्वज्ञास उपलब्ध आहे आणि ते भौतिक शास्त्रज्ञांस उपलब्ध नाही. त्यामुळे या प्रमाणाचे साहाय्याने तत्त्वज्ञ जे ज्ञान देतो ते बुद्धिगम्य किंवा विज्ञानगम्य नाही. या दृश्य विश्वापलीकडील, इंद्रिय–मन–बुद्धि यांना अगोचर अशा परतत्त्वाचे ज्ञान तत्त्वज्ञ प्राप्त करून घेऊ शकतो. पण रसेलला हे मत मान्य नाही. तो स्वतःला तार्किक विश्लेषणवादी (Logical Analys) म्हणवून घेतो आणि असे प्रतिपादन करतो की तार्किक विश्लेषणवादी मानवी बुद्धी अनेक गंभीर व महत्त्वाच्या प्रश्नांची वा समस्यांची समर्पक वा समाधानकारक उत्तरे देण्यास असमर्थ असल्याचे मान्य करतो. परंतु त्याबरोबरच विज्ञान-पद्धती आणि मानवी बुद्धी यांना आकलन न होणारी सत्ये शोधून काढू शकेल असे इंद्रियानुभव व तर्क याव्यतिरिक्त उच्च ज्ञानसाधन आहे हे तो मान्य करीत नाही. शास्त्रीय पद्धतीने करून घेता येणार नाही असे विश्वाचे एकसमयावच्छेदेकरून ज्ञान किंवा कोणत्यातरी परतत्वाचे ज्ञान तत्त्वज्ञान करून देते ही कल्पनाच तो नाकारतो.

(इ) सामान्यज्ञान, विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान

तत्त्वज्ञाजवळ जर काही विशिष्ट असे ज्ञानसाधन नसेल आणि त्याचा ज्ञेयविषय किंवा ज्ञानक्षेत्र वेगळे नसेल, तर इंद्रियानुभव व तर्क यानी प्राप्त होणारे व्यवहारोपयोगी सामान्यज्ञान आणि शास्त्रीयज्ञान यापेक्षा तत्त्वज्ञान अधिक कोणत्या प्रकारचे ज्ञान देऊ शकते? रसेलच्या मते तत्त्वज्ञान हे व्यावहारिक सामान्यज्ञान आणि शास्त्रीय ज्ञान यापेक्षा अधिक व्यापक (comprehensive) आणि अधिक चिकित्सक (critical) आहे एवढेच. रसेलच्या या मताचे थोडे अधिक विवरण करणे आवश्यक आहे.

आपल्या दैनंदिन जीवनात किंवा व्यवहारात आपण ज्ञान म्हणून ज्या धारणा स्वीकारतो त्यांत, रसेलच्या मते, तीन दोष आढळतात : (१) आपण

त्या धारणाविषयी निःशंक (cock-sure) असतो. (२) त्या धारणा संदिग्ध (Vague) आणि (३) आत्मविसंगत (Self-contradictory) असतात. टेबल, खुर्ची, झाडे इत्यादी वस्तूंच्या ज्ञानाचेच उदाहरण रसेल घेतो आणि सांगतो की वस्तूच्या अस्तित्वाबाबत किंवा ती जशी दिसते तशीच ती आहे याबाबत आपण इतके निःशंक असतो की त्याच्या अस्तित्वाविषयी किंवा स्वरूपाविषयी कोणी शंका घेतल्यास आपणास धक्काच बसतो. तसेच आपण व्यवहारात कारण, काल, अवकाश, ज्ञान इत्यादी संकल्पना वापरतो. पण त्या विषयीचे आपले ज्ञान अगदीच संदिग्ध असते. वस्तू जशी दिसते तशी ती असते असे आपण मानतो आणि त्याबरोबरच कोणीही पाहात वा अनुभवीत नसते तेव्हा वस्तूचे अस्तित्व असते असेही आपण मानतो. ह्या दोन धारणा परस्पर विसंवादी आहेत हे आपल्या ध्यानातही येत नाही.

आपण ज्या धारणाविषयी इतके निःशंक आहोत त्याचे समर्थन पाहू गेल्यास ते समर्पक वाटत नाही असे रसेलचे म्हणणे आहे. एकच वस्तू दोन किंवा अधिक व्यक्तींना निरनिराळ्या ठिकाणाहून सारखीच दिसत नाही हे लक्षात घेतल्यावर आपणास हे मान्य करावे लागते की वस्तूचे स्वरूप आपणास जसे दिसते तसे असतेच असे नाही; आणि एकदा सत्यस्वरूप आणि दृश्य-स्वरूप यातील फरक मान्य केला की वस्तूचे अस्तित्व व स्वरूप याविषयी असलेला आपला पूर्वीचा आत्मविश्वास डळमळीत होतो. अशा तऱ्हेने संशयवृत्ती आपल्या विचारात प्रवेश करते. परंतु वस्तूचे सत्यस्वरूप काय आहे हे सामान्य-ज्ञान सांगू शकत नसले तरी विज्ञान ते सांगते असे समजून आपण या संशय-पिशाच्चातून आपली मुक्तता करून घेतो.

रसेल यापुढे शास्त्रीय ज्ञानाची चिकित्सा करतो. तो म्हणतो की पदार्थ-विज्ञानशास्त्राप्रमाणे टेबल, खुर्ची इत्यादी वस्तू म्हणजे 'रिकाम्या अवकाशात भ्रमण करणाऱ्या अतिशय गतिमान इलेक्ट्रॉन्स आणि प्रोटॉन्स यांची एक मोठी रचना (System) होय.' यावर विश्वास बसणे सुरुवातीस कठीण गेले तरी तेच वस्तूचे सत्यस्वरूप आहे असे आपण मानू लागतो. रसेल या शास्त्रीय ज्ञानाच्या मर्यादा दाखवितो :

(१) सामान्य माणसेच काय, पण प्रत्यक्ष शास्त्रज्ञही त्याच्या शास्त्राच्या बाहेर सर्व व्यवहारात दृश्य वस्तूच्या अस्तित्व व स्वरूपाविषयीच्या आपल्या रूढ व्यावहारिक कल्पनाच स्वीकारतो. एवढेच नव्हे तर या दृश्य वस्तूंच्या स्वरूपाचे यथार्थ विवरण करण्याकरिताच तो ही शास्त्रीय उपपत्ती मांडीत असतो.

(२) शास्त्रज्ञ आपले शास्त्र अनुभवाधिष्ठित आहे असे म्हणतो. तर दुसऱ्या बाजूने ‘अनुभव’ हा शारीरिक व मानसिक कारणपरंपरेचा परिणाम असून त्या कारणपरंपरेतील अनेक दुवे अनुभवाच्या कक्षेबाहेरील असल्याचेही तो मान्य करतो. असे असेल तर मग शास्त्र अनुभवाधिष्ठित कसे म्हणता येईल? अनुभवाच्या कक्षेत न येणाऱ्या पदार्थांचे ज्ञान शक्य आहे का? तसेच इंद्रियसंवेदना आणि ज्ञेयवस्तू यांचे संबंध काय? इत्यादी प्रश्न त्याच्या शास्त्राच्या कक्षेतच येत नाहीत.

(३) त्याचप्रमाणे भौतिक शास्त्रांचा उद्‌गम व विकास हा सामान्यज्ञानात आढळणाऱ्या अवकाश, काल, कारण, गुण इत्यादी संकल्पनातून झाला आहे. उदा. पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञ पदार्थाच्या दृश्य स्वरूपावरून इलेक्ट्रॉन्स व प्रोटॉन्स संबंधीचे जे अनुमान काढतो ते अनुमान (क) वस्तूंच्या बदलणाऱ्या अवस्थांत न बदलणारे असे तत्त्व असले पाहिजे, (ख) आणि या द्रव्यात आपल्यात संवेदना निर्माण करण्याची शक्ती असली पाहिजे या व अशा व्यवहारात जाणता किंवा अजाणता स्वीकारलेल्या गृहीततत्त्वावर आधारित असते; परंतु ते शास्त्र या धारणांची चिकित्सा करीत नाही. अशा धारणा किंवा गृहीततत्त्वे उजेडात आणणे आणि प्रकाशात आणल्यानंतरही ती टिकू शकतात काय हे पाहाणे हे तत्त्वज्ञानाचे काम आहे.

(४) विज्ञानशास्त्रातील सिद्धांत शेवटी स्वतःची स्मृती आणि इतर व्यक्तीचे शब्दप्रामाण्य यावर अवलंबून असतात. या दोन प्रमाणांचे प्रामाण्य तसेच विगमनपद्धतीचे प्रामाण्य याविषयीचे प्रश्न विज्ञान उपस्थित करीत नाही. विज्ञान यांचे प्रामाण्य गृहीत धरते; तत्त्वज्ञान मात्र त्यांच्या प्रामाण्याविषयीचे प्रश्न उपस्थित करून आपली त्याविषयीची निःशंकवृत्ती अनाठायी असल्याचे दाखविते. तसेच ‘अनुभव’, ‘ज्ञान’ याविषयीच्या आपल्या व्यावहारिक कल्पना चुकीच्या व संदिग्ध असल्या तरी विज्ञान त्याची चिकित्सा करीत नाही. या सर्वांचा चिकित्सापूर्ण विचार करणे हे रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे.

वरील विवेचनावरून हे लक्षात येते की रसेलच्या मते आपल्या सामान्यज्ञानात जे त्रिदोष वर नमूद केले आहेत ते घालविण्याचा विज्ञानाचा प्रयत्न अपुरा पडतो. व्यावहारिक संकल्पना विश्वाचे शास्त्रीय स्पष्टीकरण करण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त नाहीत हे भौतिकशास्त्रे दाखवून देतात. परंतु या प्रत्येक शास्त्राचे क्षेत्र मर्यादित असल्यामुळे विश्वाचे शास्त्रीय स्पष्टीकरण करण्यास उपयुक्त

अशा मूलभूत संकल्पनांची सर्वव्यापक पुनर्रचना करणे हे त्यांच्या कक्षेबाहेर जाते; आणि हेच तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख आणि अतिशय महत्त्वाचे कार्य आहे.

सामान्य ज्ञानातील तात्त्विक चुकांमुळे भौतिक शास्त्रातच नव्हे तर नीती, राज्यशास्त्र, सामाजिक संस्था आणि रोजच्या व्यवहारातही वैचारिक गोंधळ होऊन मनुष्याचे नुकसान झाले आहे. म्हणूनच सामान्यज्ञानातील या तीन दोषांची जाणीव व त्याविषयी अवधान ही तत्त्वज्ञानाची पहिली पायरी आहे. या संदिग्ध, निःशंक आणि विसंगतियुक्त सामान्यज्ञानाचे बदली निःसंदिग्ध (Precise), प्रायोगिक (Tentative) आणि सुसंगत (Self consistent) अशा ज्ञानाची प्रतिष्ठापना करणे हे तत्त्वज्ञाचे काम आहे. या दृष्टीने तत्त्वज्ञान विज्ञानापेक्षाही अधिक चिकित्सक (critical) आहे. कारण विज्ञान व्यावहारिक सामान्यज्ञानातून घेतलेल्या संकल्पनांची चिकित्सा न करता, त्याचा वापर करते तर तत्त्वज्ञान या संकल्पनांचे विश्लेषण व चिकित्सा करते. म्हणून रसेलच्या दृष्टीने तत्त्वज्ञान म्हणजे "सत्याचा शोध घेण्याचा असाधारण चिकाटीचा प्रयत्न" होय.

सामान्य ज्ञान आणि विज्ञान यापेक्षा तत्त्वज्ञान हे अधिक व्यापक व चिकित्सक आहे व यातील दोष दूर करणे हे त्याचे कार्य आहे असे रसेलचे मत असल्याचे आपण पाहिले. परंतु याचा अर्थ असा नाही की तत्त्वज्ञान केवळ तर्काचे आधारे ही दोन्ही ज्ञाने खोटी व म्हणून त्याज्य आहेत असे ठरवू शकेल. कारण रसेलच्या मते सर्व ज्ञान हे आपल्या नैसर्गिक किंवा सहज धारणांच्या (Instinctive beliefs) पायावर आधारलेले आहे. या सर्व धारणाच खोट्या अतएव त्याज्य ठरविल्या तर सर्व ज्ञानाचा पायाच उखडून टाकला जाईल. म्हणून तत्त्वज्ञ करीत असलेले विश्लेषण व चिकित्सा (analysis and criticism) पराकोटीच्या संशयवादाप्रमाणे सर्व ज्ञानच उखडून टाकणारी, विध्वंसक नसावी. अशा प्रकारच्या अतिरेकी संशयवादाचे खंडन करणे शक्य नसले (Irrefutable) तरी तो अयोग्य वा अवाजवी (unreasonable) आहे असे रसेलला वाटते. आपले सर्व ज्ञान किंवा त्यातील कोणतीही एक धारणा चुकीची असण्याची शक्यता असल्यामुळे आपल्याला त्या साऱ्याच ज्ञानाकडे थोड्याशा संशयवृत्तीने पाहिले पाहिजे हे खरे आहे; परंतु कोणतीही धारणा दुसऱ्या नैसर्गिक धारणेशी विसंगत आहे हे दाखविल्याशिवाय नाकारता येणार नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. या सर्व धारणांची एक सुसंवादी, सर्वसमावेशक अशी पद्धतशीर रचना किंवा जुळवणी करणे हे रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे

कार्य आहे. अशा रचनेतही काही चूक राहाण्याची शक्यता आहे. तरीपण त्यातील धारणांच्या परस्पर समन्वयामुळे आणि ही रचना किंवा जुळवणी करताना वापरलेल्या चिकित्सापद्धतीमुळे ही शक्यता इतकी कमी झाली आहे की मानवी बुद्धीच्या मर्यादा ओळखून त्यातील चूक ओळखणे व ती कमी करणे जवळ जवळ अशक्य आहे. अशा तऱ्हेने अधिकाधिक खात्रीचे, अधिकाधिक निःसंदिग्ध, अधिकाधिक निर्दोष, आणि अधिकाधिक व्यापक व सर्वसमावेशक ज्ञान देणे हे तत्त्वज्ञानाचे काम आहे. इतर काही तत्त्वज्ञ समजतात त्याप्रमाणे मानवीबुद्धीपलीकडील कोणत्यातरी अंतिम तत्त्वाचे ज्ञान करून देणे हे रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे काम नाही आणि त्याच्या मते तत्त्वज्ञाला विशिष्ट स्वतंत्र ज्ञानसाधन उपलब्ध नसल्यामुळे ते शक्यही नाही.

(उ) शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न

(१) वरील सर्व विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की रसेलला तत्त्वज्ञान हे इंद्रिय-मन-बुद्धीला अगोचर किंवा विज्ञानाला अगोचर अशा परतत्त्वाचे ज्ञान करून देते हे स्पिनोझा, हेगेल, ब्रॅडले इत्यादी चिद्वादी व एकत्ववादी तत्त्वज्ञांचे मत मान्य नाही. अशा तऱ्हेचे परतत्त्ववादी सत्ताशास्त्र शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाचे कक्षेत येत नाही व ते वैचारिक गोंधळातून निर्माण झाले आहे असे रसेलला वाटते. अशा प्रकारच्या परतत्त्ववादी सत्ताशास्त्राला रसेलचा विरोध असला तरी तार्किक अनुभववादी (Logical Positivists) किंवा भाषिक विश्लेषणवादी (Linguistic Analysts) यांच्याप्रमाणे त्याचा सत्ताशास्त्रालाच विरोध नाही. 'तार्किक अणुवाद' (Logical Atomism) किंवा 'चिदचिद्विलक्षण एकतत्त्ववाद (Neutral Monism) या त्याच्या उपपत्ती सत्ताशास्त्रीयच आहेत. तो अनेकतत्त्ववादाचा पुरस्कर्ता आहे. सत्ताशास्त्रीय उपपत्तीचे स्वरूप शास्त्रीय सिद्धांतकल्पनेसारखे असल्याचे तो मानतो. या दृष्टीने सत्ताशास्त्राचा अंतर्भाव तो शास्त्रीय तत्त्वज्ञानात करतो.

(२) पारंपरिक तत्त्वज्ञानाची दुसरी एक महत्त्वाची शाखा म्हणजे मूल्यविषयक प्रश्नांचा विचार. नैतिक, सौंदर्यविषयक, धार्मिक मूल्यांचा विचार विज्ञान करू शकत नाही म्हणून तो तत्त्वज्ञानाचा विषय आहे असे पारंपरिक तत्त्वज्ञ मानीत आले आहेत. रसेलला मूल्यविषयक विचार विज्ञानाच्या कक्षेबाहेर आहे हे मान्य आहे. परंतु तो याहीपुढे जाऊन असे मानतो की मूल्ये ही ज्ञानाचा विषयच होऊ शकत नाही. 'मूल्ये ही व्यक्तिसापेक्ष आहेत' या मताचा रसेल पुरस्कर्ता आहे. आपल्या विवेचनाचा निष्कर्ष काढताना तो म्हणतो " भौतिक

शास्त्रे मूल्यविषयक प्रश्नांबाबत काही निर्णय देऊ शकत नाहीत हे खरे आहे. पण त्याचे कारण ते तर्काने सोडवावयाचे प्रश्नच नाहीत आणि म्हणून ते सत्यासत्यतेचा, ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाहीत. जे ज्ञान संपादन करणे शक्य आहे ते शास्त्रीय पद्धतीनेच संपादिता येते आणि जे शास्त्रीय पद्धतीने जाणता येत नाही ते मनुष्यमात्र जाणूच शकत नाही. " अशा तऱ्हेने इंद्रियानुभव व तर्क यांना अगम्य असे परतत्त्वविषयक आणि मूल्यविषयक प्रश्न जर तत्त्वज्ञानातून वगळले तर शास्त्रीय तत्त्वज्ञानात शास्त्रीय प्रश्नांहून वेगळे असे कोणते प्रश्न राहातात असा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो.

(३) रसेलच्या मते शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेत चपखलपणे बसणारे प्रश्न खालीलप्रमाणे :– अवकाश व काल यासंबंधीचे प्रश्न, जड (Matter) व मन-चित् (Mind) यांचे स्वरूप व त्यांचा परस्परसंबंधविषयक प्रश्न, कारण वस्तु, गुण इत्यादी रोजच्या व्यवहारात आणि विज्ञानात आढळून येणाऱ्या संकल्पनांचे विश्लेषण, इंद्रियानुभव व ज्ञान याविषयीचे प्रश्न, सामान्यतत्त्वाचे स्वरूप, (Universals) विगमन व त्याची गृहीततत्त्वे, विधाने व त्यांचे आकार आणि प्रकार, इत्यादी ज्ञानशास्त्राचे, तर्कशास्त्राचे प्रश्न, हे व अशा तऱ्हेचे प्रश्न कोणत्याच विशिष्ट भौतिक शास्त्राच्या कक्षेत येत नाहीत. यांचा, काहीही गृहीत न धरता विचार करणे हे रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे. विज्ञानापासून तत्त्वज्ञानाला वेगळे करणारे तत्त्वज्ञानाचे व्यवच्छेदक लक्षण 'चिकित्सा' (Criticism) हे आहे. तत्त्वज्ञानाची दोन अंगे आहेत. एक चिकित्सात्मक (Critical) आणि दुसरे परिकल्पनात्मक (Speculative). वर नमूद केलेले प्रश्न हे चिकित्सात्मक तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न होत. पण तत्त्वज्ञ फक्त संकल्पनांचे विश्लेषण व चिकित्सा करून थांबत नाही; तर तो विश्वातील सर्व घटनांचे स्पष्टीकरण करू शकेल अशी अमूर्त (Abstract) व अतिव्यापक सिद्धांतकल्पना (Hypothesis) मांडतो. याकरिता तत्त्वज्ञाजवळ प्रतिभाशाली बुद्धी, किंवा कल्पक बुद्धीची आवश्यकता आहे. परंतु तत्त्वज्ञांत याच गोष्टींचा अभाव दिसून येतो असे रसेलचे म्हणणे आहे. आजवर तत्त्वज्ञानी परतत्त्वविषयक जे सत्ताशास्त्रीय सिद्धांत मांडले ते विश्वातील घटनांचे शास्त्रीय स्पष्टीकरण करण्याऐवजी त्यांना आभासात्मक ठरविणारे व म्हणून वस्तुस्थितीशी विसंगत होते. परंतु आपल्या 'तार्किक अणुवाद' 'आणि चिदचिद्विलक्षण एकतत्त्ववाद (Neutral Monism) या विवरणात्मक व्यापक सिद्धांतकल्पनेच्या स्वरूपाच्या असून त्या सर्व घटनांचे शास्त्रीय

स्पष्टीकरण देतात असा रसेलचा दावा आहे. इतर शास्त्रीय सिद्धांत-कल्पनांप्रमाणेच त्यांना खोडून काढता येत नाही किंवा घटना व वस्तुस्थिती यांच्या पुराव्यावर निश्चितपणे सिद्धही करता येत नाही. तरीपण (१) त्या वस्तुस्थितीशी सुसंगत आहेत आणि (२) जुन्या उपपत्तींना अनाकलनीय वाटणाऱ्या घटनांचे त्या स्पष्टीकरण देऊ शकतात या दोन निकषांवरून त्या ग्राह्य ठरतात. याबाबतीत रसेल आपल्या उपपत्ती आइन्स्टाइनच्या सापेक्षवादाच्या पातळीवर आहेत असे मानतो.

या किंवा अशा प्रकारच्या सत्ताशास्त्रीय उपपत्तींना शास्त्रीय सिद्धांत-कल्पना मानणे कितपत योग्य आहे याविषयी प्रस्तुत लेखक साशंक आहे. रसेलसुद्धा आपल्या 'दि ॲनॉलिसिस् ऑफ मॅटर' (१९२७) या ग्रंथात अशा प्रकारच्या सत्ताशास्त्रीय रचना (Constructions) सद्यःस्थितीत केवळ 'परिकल्पनाच' (Speculations) आहेत कारण शास्त्रीय किंवा वैगमनिक अनुमानाच्या कोणत्याही तत्त्वानुसार स्वीकारल्याच पाहिजेत अशा प्रकारची तार्किक अपरिहार्यता त्याचे ठिकाणी नाही, म्हणून त्याना शास्त्रीय सिद्धांतकल्पना मानणे अप्रस्तुत होईल असे म्हणतो. रसेलच्या दृष्टीने या दोहोतील फरक असा की : (१) सत्ताशास्त्रीय उपपत्ती शास्त्रीय सिद्धांतकल्पनेपेक्षा अधिक व्यापक आहे, आणि (२) शास्त्रीय सिद्धांतकल्पना परीक्षणक्षम (Verifiable) असते तर सत्ताशास्त्रीय उपपत्ती, निदान शास्त्रीय ज्ञानाची सध्याची पातळी लक्षात घेता, सद्यःस्थितीत परीक्षणक्षम नाही. तिची सत्यासत्यता पडताळून पाहण्याकरिता सत्ताशास्त्रज्ञाला आणखी शास्त्रीय प्रगती होण्याची वाट पाहात थांबावे लागेल. परंतु सत्ता-शास्त्रीय उपपत्ती, भविष्यकाळात का होईना, पडताळून पाहता येतील ही रसेलची धारणा, कितपत योग्य आहे याविषयी प्रस्तुत लेखकाला शंका आहे. प्रस्तुत लेखकाचे मते सत्ताशास्त्रीय उपपत्ती शास्त्रीय उपपत्तीहून स्वरूपतःच भिन्न असून त्याचे संबंधात शास्त्रीय पुरावा व प्रायोगिकता या कल्पनाच अप्रस्तुत आहेत. रसेलही एके ठिकाणी म्हणतो, "जडजगत् जाणीवयुक्त चित्स्वरूप मनापेक्षा स्वरूपतः भिन्न आहे हे पदार्थविज्ञानशास्त्र सिद्ध करू शकत नाही. सर्वच वस्तू चिद्रूप आहेत हे चिद्वादी तत्त्वज्ञाचे मत व त्याचे पुष्ट्यर्थ त्यांनी केलेला युक्तिवाद मला मान्य नसला तरी पदार्थविज्ञानशास्त्र चिद्वादाविरुद्ध काही पुरावा उपलब्ध करून देऊ शकेल असे मला वाटत नाही." हे चिद्वादाविषयीचे त्याचे उद्‌गार तत्त्वज्ञानाच्या सर्व उपपत्तीस लागू पडतात असे प्रस्तुत लेखकाला वाटते.

रसेलच्या मते तत्त्वज्ञान हे सामान्य ज्ञान व विज्ञान यांचेच विस्तारित रूप आहे. व्यवहारज्ञानात आपण विशिष्ट गोष्टी व घटना यात मश्गुल असतो तर विज्ञान सर्व घटनांचे शास्त्रीय नियमांद्वारे संकलन करते. हे शास्त्रीय सिद्धांततत्त्वज्ञानाचे विषय होतात. तत्त्वज्ञानात शास्त्रीय ज्ञानाची चिकित्सा केली जाते. ही चिकित्सा शास्त्रीय दृष्टिकोनाहून अगदी वेगळ्या अशा दृष्टि-कोनातून केली जात नसून ती तपशीलाविषयी अलिप्त व उदासीन राहून, आणि सर्व भौतिकशास्त्रामध्ये समन्वय करण्याच्या दृष्टिकोनातून केली जाते. यावरून असे दिसते की सामान्यज्ञान, विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यात गुणात्मक किंवा पातळीचा फरक आहे असे रसेल मानीत नाही. त्यांच्यात फक्त व्यापकता व निःसंदिग्धता याचाच फरक आहे. त्यामुळे रसेलच्या मते या तिघांमध्ये विसंवाद निर्माण होणे शक्य आहे. चिद्वादी तत्त्वज्ञान हे अशा तऱ्हेने व्यवहार व विज्ञान यांना विरोधी असून आपली स्वतःची सत्ताशास्त्रीय उपपत्ती सर्व ज्ञात घटनांशी व शास्त्रीय ज्ञानाशी सुसंगत आहे असे त्याचे म्हणणे आहे.

(ऊ) तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न तर्कशास्त्रीय, पण भाषिक नाहीत

रसेलच्या मते तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न हे तर्कशास्त्रीय प्रश्न आहेत. परंतु भाषिक प्रश्न आहेत असे तो मानीत नाही. उलट तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न भाषिक आहेत असे प्रतिपादन करणाऱ्या भाषिक तत्त्वज्ञांविरुद्ध तो खरमरीत टीका करतो. तो म्हणतो, " भाषिक विश्लेषणवादी आणि काही तार्किक अनुभव-वादी तत्त्वज्ञ असे सांगतात की आपल्याला विश्वाचे ज्ञान करून घ्यायचे नसून भाषेचे– वाक्यांचे ज्ञान करून घ्यायचे आहे. ते असेही सूचित करतात की भाषा ही बाह्य जगापासून अलग करून अभ्यासावयाची आहे. विश्वाचे ज्ञान करून घेण्याची इच्छा हा त्याच्यामते मूर्खपणा आहे. " पण या तत्त्वज्ञांविरुद्ध रसेल असे आग्रहाने प्रतिपादन करतो की विश्वाचे अधिकाधिक सम्यक् ज्ञान करून घेणे हेच तत्त्वज्ञ म्हणून त्याचे उद्दिष्ट आहे असे तो मानतो. याचा अर्थ असा नाही की रसेल भाषा, व तिच्यातील वाक्यरचनेचे नियम याच्या अभ्यासाचे तत्त्वज्ञानासाठी असलेले महत्त्व नाकारतो. त्याला एवढेच म्हणायचे आहे की तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न भाषिक नाहीत. तसेच तत्त्वज्ञान-विचारात " भाषेचा रूढ वापर " हा निकष त्याला मान्य नाही.

जेव्हा तो तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न हे तर्कशास्त्रीय प्रश्न आहेत असे म्हणतो तेव्हा तर्कशास्त्र व वस्तुस्थिती यांची फारकत त्याला मान्य नसते. विधानांच्या विविध घाटांचा (forms) विचार करताना आपण घटनांच्या रचनेचाच

अभ्यास करीत असतो असे त्याला वाटते. जेव्हा तत्त्वज्ञ भाषेतील वाक्यरचनेचे नियम, विधानांचे घाट यांचा अभ्यास करतो तेव्हा त्या अभ्यासातून विश्वाच्या स्वरूपाविषयी त्याचे ज्ञान अधिक परिपक्व होत जाते; व म्हणूनच तत्त्वज्ञान केवळ भाषा व वाक्ये यांच्या कोंडवाड्यात अडकून पडू नये असे त्याला वाटते.

(४)

तत्त्वज्ञानपद्धतीविषयी रसेलचे विचार

ज्या तत्त्वज्ञांनी तत्त्वज्ञानपद्धतीचा स्वतंत्र विचार केला आहे त्यापैकी रसेल हा एक आहे. देकार्त, लॉक, कान्ट आणि अशाच इतरही अनेक तत्त्वज्ञां-प्रमाणे रसेललाही असे वाटते की तत्त्वज्ञानाने सुरुवातीपासून इतर कोणत्याही ज्ञानशाखेपेक्षा फार मोठ्या आकांक्षा धरल्या, फार मोठी अभिवचने दिली पण प्रत्यक्षात मात्र फारच अल्प यश संपादन केले. त्याच्या मते याचे कारण तत्त्वज्ञांनी तत्त्वज्ञानपद्धतीकडे पुरेसे लक्ष दिले नाही. या अनवस्थेचा शेवट करण्या-करिता रसेल तत्त्वज्ञानपद्धतीचा विचार करण्यास प्रवृत्त झाला आहे. रसेलच्या तत्त्वज्ञान-पद्धतीविषयक मतांचा विचार: (१) त्याची गूढवाद, अंत:प्रज्ञावाद आणि केवल तार्किकवाद या तीन पद्धतीवरील टीका; (२) त्याने पुरस्कृत केलेल्या 'तार्किक-विश्लेषण पद्धती' किंवा 'शास्त्रीय पद्धती' चे सामान्य स्वरूप, आणि (३) त्या पद्धतीतील काही तपशील व गृहीततत्त्वे, अशा तीन भागांतून करावयाचा आहे. रसेल आपल्या पद्धतीबद्दल म्हणतो, "कान्ट व हेगेल यांचे तत्त्वज्ञान सोडून दिल्यानंतर, मी तत्त्वज्ञानाचे सर्व प्रश्न विश्लेषण-पद्धतीने सोडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि माझी अशी खात्री आहे की विश्लेषणपद्धतीचा अवलंब केल्यानेच तत्त्वज्ञानात प्रगती शक्य आहे."

(१) (अ) गूढवादाचे खंडन

रसेलच्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानात दोन विरोधी प्रवृत्ती दिसून येतात. त्या म्हणजे गूढवादी प्रवृत्ती आणि व्यापक अर्थाने शास्त्रीय प्रवृत्ती. दुसरी प्रवृत्ती इंद्रियानुभव व तर्क हीच दोन प्रमाणे मानते तर पहिली प्रवृत्ती या दोन लौकिक प्रमाणांची मर्यादा दाखवून अपरोक्षानुभूती किंवा दिव्यानुभूती हे अलौकिक प्रमाण मानते. गूढवादाचे पुष्टयर्थ जे तर्क वा युक्तिवाद केले गेले आहेत त्यातील मुख्य युक्तिवाद असा की जीवन म्हणजे केवळ तर्क नव्हे. जीवन हे विज्ञान व तर्क यापेक्षा व्यापक आहे. इत्यादी. आता या विधानांचा नेमका अर्थ काय असे रसेल विचारतो. त्याच्या मते वरील विधानांचे तीन अर्थ

होतात : (क) कला, साहित्य इत्यादी अंगांचा भौतिक शास्त्रे विचार करीत नाहीत. या अर्थाने विज्ञान व तर्क जीवनास पुरेसा नाही. (ख) जीवनमूल्यांचा विज्ञान विचार करीत नाही. जीवनात श्रेय काय, वांछनीय काय या प्रश्नांचे उत्तर विज्ञान देऊ शकत नाही. या अर्थानेही भौतिक शास्त्रे जीवनाला पुरेशी नाहीत. रसेलला या दोन्ही अर्थाने गूढवाद्यांची वरील विधाने मान्य आहेत. पण गूढवादी वरील प्रकारची विधाने करतो तेव्हा त्याला काही वेगळाच अर्थ अभिप्रेत असतो. तो म्हणजे (ग) इंद्रियानुभव व तर्क यांशिवाय म्हणजेच शास्त्रीय पद्धतीशिवाय, अनुभूती हे एक उच्च ज्ञानसाधन – प्रमाण आहे व ते आपणांस परमसत्याचा बोध करून देते. इंद्रियगोचर आणि अतींद्रिय अशी दोन अलग अलग ज्ञानक्षेत्रे आहेत. पहिल्या क्षेत्रात म्हणजेच विज्ञानात इंद्रियानुभव व तर्क म्हणजेच शास्त्रीय पद्धती प्रमाण आहे तर दुसऱ्या क्षेत्रात म्हणजे तत्त्वज्ञानात अपरोक्षानुभूती हे प्रमाण आहे. तेथे इंद्रियानुभव व तर्क लंगडा आहे. वरील गूढवाद्याची विधाने या अर्थाने समजल्यास ती रसेलला साफ नामंजूर आहेत. रसेल या गूढवादी प्रवृत्ती व विचारसरणीविरुद्ध जो युक्तिवाद करतो त्याचा थोडक्यात सारांश खालीलप्रमाणे : (प) रसेल काही व्यक्तींस अशा प्रकारची उच्च अनुभूती असते हे नाकारीत नाही किंवा या अनुभूतीला तो भ्रामक किंवा खोटीही मानीत नाही. परंतु शास्त्रीय दृष्टिकोन आणि चिकित्सकवृत्तीमुळे त्याला असे वाटते की निराधार (unsupported) आणि अपरीक्षणीय (unverified) अशी ही अनुभूती सत्याचा हवाला देण्यास पुरेशी नाही. म्हणजेच ज्यांना अनुभूती नाही त्यानी या अनुभूतीवर आधारलेली गूढवाद्याची विधाने स्वीकारताना त्याची सत्यासत्यता कशी पडताळून पाहावयाची असा त्याचा प्रश्न आहे. यावर कोणी असे म्हणेल की ज्याप्रमाणे शास्त्रज्ञ एखादा प्रयोग किंवा निरीक्षण करून काही सत्य शोधून काढतो आणि आपण ते त्याच्या शब्दांवर विसंबून स्वीकारतो त्याप्रमाणेच येथेही गूढवाद्याची त्यांच्या स्वतःच्या अनुभूतीवर आधारलेली विधाने त्याच्या शब्दावर विसंबून स्वीकारावी. पण रसेलचे यावर उत्तर असे की शास्त्रज्ञाचे विधान शब्दप्रामाण्यावर स्वीकारले जात नाही तर त्याची सत्यासत्यता किंवा प्रामाण्य सिद्ध करण्याकरिता वस्तुनिष्ठ शास्त्रीय पद्धती व निकष उपलब्ध असतात. परंतु गूढवादी आपल्या अनुभवावरून – सर्वद्वैत भ्रमरूप असून सर्व विश्वात एकच तत्त्व अनुस्यूत आहे; दुःख वगैरे आभासात्मक असून ते आनंदरूप परतत्व आणि जीव व जगत् याच्यामध्ये फारकत केल्याचा परिणाम आहे, ते अज्ञानमूलक आहे; काल सत्य नाही आणि परतत्त्व अनंत म्हणजे कालातीत आहे – अशा प्रकारची विधाने करतो. आता या विधानांची सत्या-

अनुक्रमणिका

सत्यता कशी पडताळून पाहावयाची? त्याकरिता वस्तुनिष्ठ निकष किंवा शास्त्रीय पद्धती उपलब्ध नाही.

(फ) यावर गूढवादी असे म्हणतो की प्रत्येकाने ही अनुभूती घेऊन या विधानांची सत्यासत्यता पारखून घ्यावी. हा अनुभव येण्याकरिता ती ग्रहण करण्याची अंगी क्षमता पाहिजे, त्याकरिता आवश्यक ती निरहंकारता व शुद्ध मन पाहिजे. त्याचप्रमाणे ही अनुभूती प्राप्त करण्यासाठी उपोषण, ध्यानधारणा, प्राणायाम वगैरे साधनांचा अवलंब केला पाहिजे. रसेल म्हणतो ही सर्व साधना करून गूढवादी म्हणतो ती अनुभूती आपणास आली; व त्या अनुभवांच्या क्षणी – समाधीत – आपल्याला कालाचे, सर्व भेदांचे, स्वतःचे भान हरपले. यावरून गूढवाद्यांच्या वरील विधानांची सत्यता किंवा प्रामाण्य सिद्ध झाले असे समजता येईल का? कारण आपल्याला कालाचे, भेदाचे, दुःखाचे भान राहिले नाही म्हणून ते नष्ट झाले किंवा ते अस्तित्वातच नाहीत असे समजणे कितीसे योग्य होईल? आपण समाधीत असताना इतर व्यक्तींना या भेदांचा अनुभव येत होता आणि आपले समाधीतून उत्थान झाल्यावरही आपल्यास या सर्व भेदांचा प्रत्यय येतच असतो. ही अनुभूती सत्य मानली तर भौतिकशास्त्रे, व्यवहार, प्रयत्न, सूज्ञपणा, एवढेच काय नीति-अनीतीच्या कल्पनाच – म्हणजेच सर्व जीवनच विडंबनात्मक ठरेल. तात्पर्य, ही अनुभूती व आपला नित्याचा अनुभव यांचा मेळ कसा घालावा हे एक गूढवाद्यांपुढे कोडेच आहे. त्याचा समन्वय असा केला जातो की गूढवादी जेव्हा 'सत्य' व 'मिथ्या' हे शब्द वापरतो ते व्यावहारिक अर्थाने न वापरता पारमार्थिक अर्थाने वापरतो. रसेल याचा अर्थ असा करतो की गूढवादी जेव्हा 'सत्य' व 'मिथ्या' हे शब्द वापरतो तेव्हा त्यांना भावनिक अर्थ (Emotive meaning) असतो. म्हणजेच तो जग असत्य किंवा मिथ्या म्हणतो तेव्हा त्याला जगाचे अस्तित्व नाकारावयाचे नसून, भौतिक सुखाच्या मागे लागण्याच्या व त्याकरिता उच्च अनुभूतीकडे पाठ फिरविण्याच्या माणसाच्या प्रवृत्तीवर त्याला प्रहार करायचा असतो, भेदबुद्धीला कमी लेखून अभेद वृत्तीचे महत्त्व सांगायचे असते. म्हणजेच गूढवादी हा वस्तुनिष्ठ सत्य सांगत नसून, उच्च मूल्ये, उच्च भावना याची अभिव्यक्ती करीत असतो. 'गूढ अनुभूती' हा भावनिक अनुभव असल्यामुळे, वरील गूढवाद्याची वाक्ये ही शास्त्रीय विधाने नसून भावनाभिव्यक्ती करणारी वाक्ये आहेत. त्यांना सत्यासत्यता नसते. परंतु 'शास्त्रीय सत्य' आणि 'भावनाभिव्यक्ती' याची गल्लत केल्यामुळे गूढवाद्यांना मात्र आपण वस्तुनिष्ठ सत्य प्रतिपादन करीत आहो असे वाटते.

(ब) गूढवाद्यांमधील एकवाक्यता व निश्चितता हे त्याचे अनुभव प्रमाणभूत मानण्यास पुरेसे निकष नाहीत. अनुभवाने वस्तुनिष्ठ सत्याचे ज्ञान व्हायचे असेल तर तो अनुभव द्रष्टयाच्या किंवा ज्ञात्याच्या मनोरचनेत वा दृष्टीत बदल करून घेतलेला अनुभव असता कामा नये. परंतु गूढवादी तर उपोषण, प्राणायाम इत्यादी साधनांनी व संस्कारांनी मनाची घडण बदलणे ही, हा अनुभव येण्याची एक आवश्यक अट असल्याचे सांगतो. असा मनाच्या घडणीत बदल करून घेतलेला अनुभव जर प्रमाणभूत असेल तर भांग, गांजा, दारू, अफू इत्यादी मादक पदार्थसेवनाने मनाच्या घडणीत बदल करून जो अनुभव येतो तोही तितकाच प्रमाणभूत मानावा लागेल. मादक द्रव्य सेवन करणे हे हीन अभिरुचीचे लक्षण असेल आणि योगसाधना आणि प्राणायाम ही उच्च प्रकारची साधने असतील. परंतु हे दोन्हीही अनुभव वस्तुनिष्ठ सत्याची प्रतीती आणून देण्यास सारखेच असमर्थ व अनुपयुक्त आहेत. ते दोन्हीही अनुभव व्यक्तिनिष्ठ आहेत. शास्त्रीय दृष्टिकोनातून, वस्तुनिष्ठ सत्य जाणण्याच्या दृष्टिकोनातून पाहिल्यास "खूप दारू पिऊन उंदीर व सर्प पाहणारी व्यक्ती, आणि उपास करून ईश्वरी साक्षात्कार होणारी व्यक्ती" यात काहीच फरक नाही. दोन्हीही अनुभव अनैसर्गिक, नित्याच्या अनुभवापेक्षा निराळे आहेत. आपल्या सामान्य नैसर्गिक अनुभवांवर आधारित शास्त्रीय नियम हे वस्तुस्थितीशी जुळणारे, वस्तुनिष्ठ, वस्तुस्थितीचे यथार्थ ज्ञान करून देणारे असल्यामुळे त्याच्या आधारे विश्वातील घटनांचे प्राक्कथन व नियमन शक्य होते. परंतु वर उल्लेखिलेले अनैसर्गिक अनुभव हे वस्तुनिष्ठ वस्तुस्थितीशी जुळणारे नसल्यामुळे त्यांना प्रमाणभूत मानून त्यांच्या विरोधी असलेले आपले नित्याचे अनुभव अप्रमाण ठरविता येत नाहीत.

(भ) ही अनुभूती बोधात्मक नसून भावनात्मक आहे. परंतु ती बोधात्मक मानल्यामुळे, म्हणजेच ती वस्तुनिष्ठ सत्याची प्रतीती करून देते असे मानल्यामुळे मनुष्याला भौतिक जीवनापासून परावृत्त, पराङ्मुख करण्याची प्रचंड शक्ती तिच्यात आली. या अनुभूतीबाबतचा हा अपसमज दूर केल्यास ही तिची शक्ती कमी होईल आणि सौंदर्यानुभूती किंवा उच्च प्रकारच्या विचारचिंतनाला किंवा विचारसमाधीला (Contemplation) जे एक महत्त्वाचे स्थान मानवी जीवनात प्राप्त झाले आहे त्या सर्वांपेक्षाही उच्च स्थान या दिव्यानुभूतीला प्राप्त होईल. या गंभीर, सखोल, सर्वव्यापक, आणि शांत अशा भावानुभूतीत मानवी मनाची क्षुद्रता आणि आत्मकेंद्रता नष्ट

करण्याचे आणि मनाला विश्वाच्या व्यापकतेचा आरसा बनविण्याचे सामर्थ्य असावे असे दिसते. ज्यांना ही अनुभूती आली आणि त्यात विश्वाची एकरूपता जाणवली. ते अर्थातच हे विश्वस्वरूपाविषयी एक शास्त्रीय सत्य असल्याचा दावा करतात. रसेलच्या मते त्यांची ही वाक्ये शास्त्रीय विधाने म्हणून न स्वीकारता उच्च भावानुभूतीची अभिव्यक्ती म्हणून स्वीकारल्यास त्यांची सत्यासत्यता पडताळून पाहण्याचा प्रश्नच उद्भवणार नाही. रसेल या सर्व विवेचनाचे शेवटी जो निष्कर्ष काढतो तो त्याच्याच शब्दात देतो : " मी शास्त्रीय पद्धतीशिवाय वस्तुनिष्ठ सत्य देऊ शकेल अशी दुसरी पद्धती आहे हे मान्य करावयास तयार नाही. त्याबरोबरच भावनेच्या क्षेत्रात अध्यात्माला जन्म देणाऱ्या उच्च भावानुभूतीचे मूल्यही कमी लेखीत नाही. गैरसमजुतीच्या साहचर्यामुळे हा 'गूढ अनुभव' जीवनास जितका शुभदायी ठरला तितकाच तो घातकही ठरला आहे. आणि या अपसमजातून या दिव्यानुभूतीला मुक्त केल्यास तिचे शुभदायित्व तेवढेच शिल्लक राहील अशी मी आशा करतो." (पहा – Religion and Science P. 189).

रसेल या धार्मिक गूढवादाप्रमाणेच (Religious Mysticism) विट्गेन्स्टाइनच्या 'ट्रॅक्टेटस्' मध्ये आढळणारा 'तार्किक गूढवादही' (Logical Mysticism) खोडून काढतो. विट्गेन्स्टाइनच्या मते घटना व तत्सदृश सत्य विधान यामध्ये समान असणारा तार्किक घाट किंवा आकार (Logical Form) सांगता येत नाही, तो फक्त दाखविता येतो (can only be shown, not said) कारण तो घाट म्हणजे आणखी एक वस्तु वा शब्द वा वाक्य नसून, वाक्यातील शब्दांची किंवा घटनेतील घटकांची रचनाच आहे. सत्य विधाने सद्वस्तूचे घटनांचे वर्णन करतात परंतु त्या विधानात व सद्वस्तूत वा घटनेत सामान्य असा जो घाट त्याचे वर्णन ती करू शकत नाहीत. " तार्किक घाटाचे वर्णन करणे शक्य होण्याकरिता आपणास आपल्या विधानांसह तर्काच्या बाहेर, म्हणजच जगाच्या बाहेर पडणे शक्य असले पाहिजे."

विट्गेन्स्टाइनच्या 'ट्रॅक्टेटस्*' या ग्रंथाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत रसेल असे सुचवितो की कोणत्याही विशिष्ट पातळीवर, त्या पातळीवरील भाषेत वर्णन न करता येण्यासारख्या काही गोष्टी असल्या तरी निराळ्या स्तरावरील भाषेत त्यांचे वर्णन करणे शक्य असते. आणि या दुसऱ्या स्तरावरील भाषेत वर्णन न करता येणाऱ्या गोष्टींचे त्यापुढील किंवा त्याहून भिन्न पातळीवरील

* ट्रॅक्टेटस् लॉजिको फिलॉसॉफिक्स्, ले. एल्. विट्गेन्स्टाइन.

अनुक्रमणिका

भाषेत, आणि अशाच प्रकारे मागील मागील पातळीवरील भाषांत वर्णन करता न येण्यासारख्या गोष्टी पुढील पुढील स्तरावरील भाषांतून वर्णन करता येतात. ही सूचना तेव्हा नवी वाटली असली तरी ती नंतर तर्कशास्त्रात स्वीकृत केली गेली. या सूचनेमुळे विट्गेन्स्टाइनच्या तार्किक गूढवादाचे खंडन होते असे रसेल मानतो. या विषयाचा येथे अधिक ऊहापोह करण्याची गरज नाही कारण हा गूढवाद तत्त्वज्ञानाची पद्धती म्हणून सुचविला गेला नव्हता. त्याने भाषेची मर्यादा दाखविली. येथे त्याचा थोडक्यात उल्लेख करण्याचे प्रयोजन म्हणजे रसेलला गूढवादाविषयी किती अप्रीती होती हे दाखविणे एवढेच होते.

(१) (ब) अंतःप्रज्ञावाद (Intuitionism)

बुद्धिवादाविरुद्ध आणखी एक प्रवृत्ती म्हणजे अंतःप्रज्ञावाद. बुद्धि किंवा तर्क याऐवजी अंतःप्रज्ञा हीच वस्तूच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान करून देते असे अंतःप्रज्ञावादी मानतो. हेन्री बर्गसाँ हा एक अंतःप्रज्ञावादी तत्त्वज्ञ असल्यामुळे रसेल त्याच्या विचाराचा परामर्श घेतो. बर्गसाँच्या मताचा रसेल खालील-प्रमाणे सारांश देतो.

बर्गसाँचे मते वस्तूचे ज्ञान होण्याचे दोन अगदी भिन्न मार्ग आहेत. पहिल्यात आपण वस्तूच्या बाहेर राहून तिला समजून घेण्याचा प्रयत्न करतो. म्हणून आपल्याला वस्तूच्या बहिरंगाचे ज्ञान होते. तर दुसऱ्या मार्गात आपण वस्तूत प्रवेश करून तिच्या अंतरंगाचे ज्ञान करून घेतो. पहिल्या प्रकारचे ज्ञान ज्ञात्याच्या दृष्टिकोनावर, तो कोठून पाहात आहे त्याच्यावर आणि तो ते ज्ञान ज्या संज्ञांच्या माध्यमातून व्यक्त करतो त्यावर अवलंबून असते परंतु दुसऱ्या प्रकारचे ज्ञान तसे अवलंबून नसते. म्हणूनच पहिल्या प्रकारचे ज्ञान सापेक्ष (Relative) असते तर दुसऱ्या प्रकारचे जास्तीत जास्त निरपेक्ष (absolute) असते. दुसरा प्रकार म्हणजेच अंतःप्रज्ञा. अंतःप्रज्ञा म्हणजे "बौद्धिक सहानुभूती" (Intellectual Sympathy). यामुळे ज्ञाता आपल्या ज्ञेय वस्तूत प्रवेश करून त्यातील व्यक्त करण्यास कठीण (inexpressible) अशा विशेषतेशी तादात्म्य पावतो. उदा० स्वतःचे ज्ञान. आपल्यामध्ये कालातून प्रवाही होणारे आणि तरीही 'मी' म्हणून कायम टिकणारे असे काही तत्त्व आहे. ते विश्लेषणाला अवगत होत नाही परंतु ते आपण अंतःप्रज्ञेच्या साहाय्याने आतून पकडू शकतो. बर्गसाँ अंतःप्रज्ञेच्या पुष्टयर्थ दोन युक्तिवाद करतो: (१) बुद्धि ही अस्तित्वाकरिता सुरू असलेल्या जीवनसंघर्षात उत्क्रांतितत्त्वाप्रमाणे

मिळालेली एक जीवनोपयोगी कार्यशक्ती (faculty) आहे; आणि (२) बुद्धीला गुंग करून सोडील असे सामर्थ्य प्राण्यांमधील सहजप्रवृत्तीत आढळते.

रसेल बर्गसाँच्या वरील मताचे विरुद्ध असे प्रतिपादन करतो की : (१) बुद्धी ही केवळ जीवनसंघर्षात उपयुक्त असे एक साधन नसून तिच्यात सत्याचे ज्ञान करून देण्याचे सामर्थ्य आहे. उत्क्रांतिवादाचे ज्ञानही बुद्धीमुळेच शक्य झाले. (२) दुसरे म्हणजे उत्क्रांतिवाद खरा असेल तर बुद्धीच काय, पण मानवाच्या आणि प्राण्यांच्या सर्वच कार्यशक्ती जीवनोपयोगी म्हणूनच प्राप्त झाल्या आहेत. अंतःप्रज्ञा ही सहजप्रवृत्तीप्रमाणे जीवनाचे प्रश्न सोडविण्यातच जास्त उपयुक्त असते व जसजसे जीवन हे अधिक उत्क्रांत व सुसंस्कृत होत जाते तसतशी अंतःप्रज्ञा व सहजप्रवृत्ती यांचे महत्त्व कमी होऊन बुद्धीचे महत्त्व वाढत जाते. अंतःप्रज्ञा सर्वसाधारणपणे मोठ्यापेक्षा बालकांत, व सुशिक्षितांपेक्षा अशिक्षितांत अधिक प्रमाणात आढळते. आणि प्राण्यात तर ती माणसापेक्षाही अधिक प्रमाणात आढळते. परंतु बुद्धीचा विकास हाच मानवाच्या प्रगतीचा निर्देशांक आहे असे रसेल मानतो. सहजप्रवृत्ती व अंतःप्रज्ञा यांच्या पातळीवरील जीवन हे खालच्या पातळीवरील जीवन आहे. (३) अंतःप्रज्ञा ही अचूक (Infallible) नाही. बर्गसाँच्या मते अंतःप्रज्ञेने आपणास स्वतःचे ज्ञान होते. पण माणसाचे स्वतःविषयीचे ज्ञान किती चुकीचे व अपुरे आहे हे सांगावयास नकोच. (४) विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचे उच्च प्रकारचे शास्त्रीय ज्ञान तत्त्वज्ञान देते. ते विशेष जीवनोपयोगी नसल्यामुळे तेथे सहजप्रवृत्ती व अंतःप्रज्ञा यांना विशेष वाव नाही. तत्त्वज्ञानात आपणास प्राप्त करावयाचे ज्ञान हे कष्टसाध्य व चिकित्सायुक्त असल्यामुळे तत्त्वज्ञानाचे क्षेत्रात तरी अंतःप्रज्ञेपेक्षा बुद्धी व तर्क हीच श्रेष्ठ आहेत. आणि अंतःप्रज्ञेने प्राप्त होणारे ज्ञान चिकित्सेशिवाय स्वीकारण्यास योग्य नसते अशातऱ्हेने रसेल अंतःप्रज्ञावादाचे खंडन करतो.

(१) (क) केवल तार्किकवाद

तिसरा आणि अतिमहत्त्वाचा विचारप्रवाह म्हणजे 'केवल तार्किकवाद' (A priorism, Rationalism) या मताप्रमाणे अनुभवाचे साहाय्याशिवाय केवल तर्कानी, विश्वाचे खरे स्वरूप समजू शकते आणि आपल्या अनुभवाला दृग्गोचर होणाऱ्या स्वरूपापेक्षा अगदी भिन्न असे विश्वाचे स्वरूप आहे हे अनुभवपूर्व तर्कानी (a priori) सिद्ध करता येते. रसेलच्या मते ही धारणा शास्त्रीय दृष्टिकोनाचे आड येत आहे. रसेल जरी तत्त्वज्ञानात तर्काला, बुद्धीला अतिशय महत्त्वाचे स्थान देत असला तरी त्याच्या मते या पारंपरिक केवळ तार्किक

वादात तर्काला जे काम दिले गेले आहे ते त्याचे काम नाही. पारंपरिक केवल तार्किकवादी सद्वस्तूचे स्वरूप काय आहे हे निगमनपद्धतीने सिद्ध करता येते असे मानतो. देकार्त, स्पिनोझा, लायब्निझ, तसेच हेगेल, ब्रॅडले, बोसँके इत्यादी तत्त्वज्ञांत हाच दृष्टिकोन आढळतो. या सर्व परंपरेत तर्काचे काम विश्वाचे स्वरूपाविषयीच्या अनेक संभाव्य पर्यायातून एक सोडून इतर सर्वांचा निरास करणे हे आहे. अशा तऱ्हेने जी एक उपपत्ती केवळ तर्काचे आधारावर स्वीकारली गेली तेच खरे विश्वाचे स्वरूप असले पाहिजे असे तो मानतो. या पद्धतीत अनुभवाला काहीच स्थान नाही. विश्वाचे स्वरूप केवल तर्काने जाणावयाचे असते. रसेलच्या मते तर्काचे कार्य नेमके याउलट आहे. आपाततः संभाव्य वाटणाऱ्या पर्यायांची अशक्यता सिद्ध करण्याऐवजी, आजपर्यंत मनातही न आलेले पर्याय मांडणे हे अनुभवपूर्व तर्काचे (a priori reasoning) कार्य आहे. अशा तऱ्हेने विश्वाचे स्वरूप काय असू शकेल या बाबतीत हा तर्क विचारशक्तीला संपूर्ण स्वातंत्र्य देतो. परंतु विश्वाचे स्वरूप प्रत्यक्षात काय आहे हे सांगण्यास तो नकार देतो. या अर्थानेच तत्त्वज्ञान हे "संभाव्यतेचे किंवा शक्यतेचे शास्त्र" (Science of the possible)" आहे असे रसेल म्हणतो.

केवल तार्किकवादाची परंपरा म्हणजे तर्कशक्तीवरील ग्रीकांचा विश्वास आणि हे विश्व रेखीव किंवा बांधेसूद आहे हा मध्ययुगीन विश्वास या दांपत्यापासून जन्माला आलेले शेवटचेच जिवंत अपत्य आहे. केवल तर्काने कसलेही अस्तित्व सिद्ध करता येत नाही या तर्कशास्त्रातील क्रांतिकारी धारणेमुळे, ज्याची तर्कशास्त्रावर अगदी अढळ श्रद्धा आहे अशा तत्त्वज्ञांतही सत्ताशास्त्रीय सर्वव्यापी रचना करण्याची महत्त्वाकांक्षा नाहीशी झाली आहे. रसेल आपली तत्त्वज्ञानातील काही गृहीततत्त्वे सांगताना असे म्हणतो की विश्वासंबंधीचे किंवा विश्वांतर्गत घटनासंबंधीचे ज्ञान इंद्रियानुभव व स्मृती यांनी प्रत्यक्ष किंवा अनुभव आणि स्मृतीवर आधारित अनुमानानेच होऊ शकते. कोणत्याही गोष्टीचे अस्तित्व सिद्ध करण्याची अनुभवपूर्व केवल तार्किक अशी पद्धत नाही. तात्पर्य रसेल इंद्रियानुभव व स्मृती आणि त्यावर आधारित तर्क अशी फक्त दोनच प्रमाणे मानतो.

(२) तार्किक विश्लेषणपद्धती किंवा शास्त्रीय पद्धती

वरील तिन्हींपैकी कोणतीही पद्धती तत्त्वज्ञानपद्धती म्हणून योग्य नाही असे दाखविल्यावर रसेल आपल्या तार्किक विश्लेषणपद्धती किंवा शास्त्रीय पद्धतीच्या विवेचनाकडे वळतो. ही शास्त्रीय पद्धती निश्चित व स्पष्ट, नियमात

अंतर्भूत करता येण्यासारखी आणि तत्त्वज्ञानाच्या सर्व शाखांत वस्तुनिष्ठ, शास्त्रीय ज्ञान उपलब्ध करून देण्यास समर्थ व योग्य अशी आहे असे रसेल सांगतो. या पद्धतीचे स्वरूप समजण्याकरिता रसेलने या पद्धतीला लावलेल्या (अ) तार्किक (ब) शास्त्रीय, आणि (क) विश्लेषणात्मक या तीन विशेषणांचे थोडक्यात विवरण करावयास पाहिजे.

(अ) रसेल जेव्हा तत्त्वज्ञानाची पद्धतीच काय, पण तत्त्वज्ञानाचे प्रश्नही तर्कशास्त्रीय आहेत असे म्हणतो तेव्हा 'तर्कशास्त्र' म्हणजे केवळ पारिभाषिक शब्दांचे पंडिती संकलन किंवा संविधानाचे नियम एवढा संकुचित अर्थ त्याला अभिप्रेत नाही. तर्कशास्त्राची व्याप्ती वाढविली पाहिजे असे त्याला वाटते. बेकन आणि मिल यानी तर्कशास्त्रात विगमनाचा अंतर्भाव करून त्याची व्याप्ती वाढविली; तर हेगेल आणि त्याचे अनुयायी तर्कशास्त्र व सत्ताशास्त्राचे एकरूपता प्रतिपादन करून त्याची व्याप्ती वाढवितात. रसेल यापैकी कोणत्याच दिशेने तर्कशास्त्राची व्याप्ती वाढवू इच्छित नाही. त्याला अभिप्रेत आहे तो गणिती तर्कशास्त्राच्या किंवा प्रतिकात्मक तर्कशास्त्राचे दिशेने झालेला तर्कशास्त्राचा विकास. या आधुनिक पद्धतीच्या प्रतीकात्मक किंवा गणिती तर्कशास्त्रांचे दोन प्रमुख विभाग आहेत. यातील फक्त पहिला भाग तत्त्वज्ञानाचे दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. या भागात विधान म्हणजे काय, आणि विधानांचे किती व कोणते घाट आहेत याचा विचार केला जातो. अणुविधाने (Atomic Propositions), जोड विधाने, सामान्य विधाने इत्यादी विधानप्रकारांचे विवरण केले जाते. दुसरा भाग हा शुद्ध गणितांत (Pure Mathematics) मिसळून जातो. या पहिल्या भागातील आधुनिक प्रगतीमुळेच तत्त्वज्ञानांच्या अनेक प्रश्नांची शास्त्रीय चर्चा शक्य झाली.

हेगेल, ब्रॅडले इत्यादींचे चिद्वादी व एकतत्त्ववादी तत्त्वज्ञान 'सर्व विधाने उद्देश्यविधेय स्वरूपाची आहेत' आणि 'सर्व संबंध अंतर्गत आहेत' या दोन तर्कशास्त्रीय सिद्धांतावर आधारित आहे; परंतु रसेलला हे तर्कशास्त्रीय सिद्धांत मान्य नाहीत. तो या दोन सिद्धांताऐवजी 'संबंधी विधाने' आणि 'बाह्य संबंध' या दोन तत्त्वांचा स्वीकार करतो. व त्याचे आधारे एकतत्त्ववाद व चिद्वाद याचे खंडन करून तार्किक अणुवाद व अनेकतत्त्ववाद याचा पुरस्कार करतो.

लायब्निझचा मोनॅडिझम आणि चिद्वाद्यांचा केवलतत्त्ववाद (Absolutism) हे जसे 'आंतरिक संबंध' आणि 'उद्देश-विधेय विधानप्रकार' या

अनुक्रमणिका

दोन तर्कशास्त्रीय तत्त्वांशी निगडित आहेत तसे रसेलचे अनेकतत्त्ववाद आणि 'अणुवाद' हे सत्ताशास्त्रीय सिद्धांतही 'अणुरूपी विधाने (Atomicity = आण्विकता) आणि त्यांच्यातील बाह्यसंबंध' (Extensionality) या दोन तर्कशास्त्रीय तत्त्वांशी निगडित आहेत. प्रस्तुत लेखकाचे मते या दोन्हीही दृष्टिकोनांच्या बाबतीत सत्ताशास्त्रीय सिद्धांत तर्कशास्त्रावर अवलंबून आहेत की तर्कशास्त्र सत्ताशास्त्रावर अवलंबून आहे हे ठरविणे अशक्य आहे. सत्ताशास्त्र व तर्कशास्त्र परस्परावलंबी व परस्परपूरक आहेत. त्यामुळे केवलतत्त्ववादी चिद्वाद किंवा अनेकतत्त्ववादी अणुवाद हे दोन्हीही दृष्टिकोन स्वयंपूर्ण व तार्किकदृष्टचा निर्दोष असल्यामुळे कोणत्याही एका दृष्टिकोनाचे दुसरा दृष्टिकोन स्वीकारून खंडन करण्याचा प्रयत्न करणे किंवा तटस्थ राहून त्यांतील कोणचा दृष्टिकोन सत्य आहे हे ठरविणे अशक्य आहे.

(ब) शास्त्रीय

(१) शास्त्रीय पद्धतीचे पहिले लक्षण म्हणजे सत्यान्वेषणाचा हेतू व नैतिक तटस्थतेची वृत्ती. कोणताही व्यावहारिक हेतूनी प्रेरित न होता केवळ ज्ञानार्जनाचे हेतूने विचार केला पाहिजे. या विषयीची चर्चा मागे केली आहे. रसेलच्या मते हर्बर्ट स्पेन्सर आदि तत्त्वज्ञांचे 'उत्क्रांतिवादी तत्त्वज्ञान' हे खऱ्या अर्थाने शास्त्रीय तत्त्वज्ञान नाही कारण त्याची प्रवृत्ती व प्रेरणा, त्याची प्रश्नांची निवड आणि पद्धती ही सर्व अशास्त्रीय आहे. केवळ एखाद्या भौतिक शास्त्राच्या निष्कर्षावर आधारल्यामुळे तत्त्वज्ञान शास्त्रीय बनत नाही. उत्क्रांतिवाद जीवशास्त्रातील म्हणजेच एका भौतिकशास्त्रातील सिद्धांतकल्पना म्हणून एवढेच दाखवितो की जीवांच्या निरनिराळ्या जाती आपण समजत होतो तशा परस्पर स्वतंत्र नसून त्या एकातून दुसरी अशा क्रमशः उत्क्रांत झालेल्या आहेत. व म्हणून त्या सर्वांचे मूळ अॅमिबात आहे. परंतु यावरून उत्क्रांतिवाद, एक तत्त्वज्ञानाची उपपत्ती म्हणून, असा निष्कर्ष काढतो की सर्व विश्वात कोटचवधी वर्षे चाललेले बदल हे उत्क्रांति-रूपाचे असून ते आपण जे नैतिक श्रेयतत्व किंवा मानवी जीवनाचे श्रेय मानतो त्याच उद्दिष्टाने सुरू आहे व त्यास पोषक असेच आहे. एवढचाशा तुटपुंज्या पुराव्यावरून असा सर्वव्यापी निष्कर्ष काढणे अशास्त्रीय आहे. यावरून हे लक्षात येते की हे उत्क्रांतिवादी तत्त्व मानवाचे किंवा निदान जीवसृष्टीचे भवितव्य जाणून घेण्याच्या इच्छेने प्रेरित झाले आहेत व त्यांच्यात नैतिक तटस्थतेचा अभाव आहे. त्याचप्रमाणे अशा व्यावहारिक (Practical) इच्छेने प्रेरित झाल्यामुळे ते विश्लेषणपद्धतीचा उपयोग

करण्यास नकार देतात. तसेच पदार्थविज्ञानशास्त्र निर्जीव शास्त्र म्हणून आणि तर्कशास्त्र, गणितशास्त्र ही विश्लेषणपद्धतीचा अवलंब करतात म्हणून त्यांना तत्त्वज्ञानात स्थान नाही असे ते मानतात. ते तत्त्वज्ञानात 'प्रयोजनवाद' (Teleologism, Finalism) परत आणतात. या सर्व अशास्त्रीय दृष्टिकोनामुळे रसेलला उत्क्रांतिवादी तत्त्वज्ञान साफ नामंजूर आहे.

(२) शास्त्रीय पद्धतीचे दुसरे लक्षण म्हणजे प्रायोगिक (tentative व तपशीलवार (piecemeal) किंवा भागशः म्हणजेच प्रत्येक प्रश्नाचा पृथक् पृथक् विचार करण्याची पद्धत. पारंपरिक तत्त्वज्ञ एक सर्वव्यापक तत्त्वप्रणाली निर्माण करण्याची मनीषा बाळगीत असत. आणि ते सर्व प्रश्नांची सोडवणूक करणारे एक अंतिम व मूलगामी उत्तर शोधण्याचा प्रयत्न करीत. परंतु शास्त्रीय पद्धतीत प्रत्येक प्रश्नाचा स्वतंत्र व पृथक् पृथक् विचार करणे व त्याची समर्पक उत्तरे शोधून काढणे हे महत्त्वाचे असते. तसेच मिळालेले उत्तर हा त्या विषयांतील शेवटचा शब्द नसून त्याच्यात वारंवार सुधारणा करणे शक्य आहे असा विश्वास बाळगला पाहिजे. असा विश्वास असेल तरच प्रगती शक्य आहे. आपले उत्तर अंतिम आहे असे मानल्यामुळेच तत्त्वज्ञान अप्रगत राहिले असे रसेलचे मत आहे. (३) शास्त्रीय पद्धतीचे तिसरे लक्षण म्हणजे सिद्धांतकल्पना मांडणे. सत्ताशास्त्रीय उपपत्ती या परतत्त्वाचे अंतिम ज्ञान देणाऱ्या नसून त्यांचे स्वरूप शास्त्रीय सिद्धांतकल्पनांप्रमाणे आहे असा विश्वास तत्त्वज्ञांत हवा. या उपपत्ती पूर्णसत्य नसल्या तरी त्यांच्यात योग्य तो बदल करून आपण सत्याच्या अधिकाधिक समीप जात असतो. असा विश्वास बाळगला तरच विज्ञानाप्रमाणे तत्त्वज्ञानात प्रगती शक्य होईल.

(क) विश्लेषणपद्धती

तत्त्वज्ञान-पद्धतीचे तिसरे आणि महत्त्वाचे लक्षण म्हणजे ती विश्लेषणपद्धती आहे. रसेल म्हणतो विश्लेषणामुळे आपल्याला पूर्वी नसलेले ज्ञान होते. ज्याप्रमाणे अशुद्ध पाण्यातील जंतू आपणास डोळ्यांनी दिसत नाहीत परंतु तेच सूक्ष्मदर्शक यंत्राने स्पष्ट दिसतात त्याचप्रमाणे विश्लेषणाने अंतर्गत भेद स्वच्छ कळून येतात. विश्लेषण आपल्याला त्याच गोष्टीविषयी विश्लेषणाशिवाय प्राप्त न होणारे असे ज्ञान देते. हे फक्त जडवस्तूच्या बाबतीतच खरे नसून संकल्पनांच्या बाबतीतही खरे आहे.

चिद्वादी आणि भाषिक तत्त्वज्ञ विश्लेषणपद्धतीवर आक्षेप घेतात. चिद्वाद्यांचा आक्षेप असा की विश्लेषणामुळे वस्तूच्या प्रत्येक घटकाचे स्वतंत्र

ज्ञान झाले तरी पूर्णवस्तूचे ज्ञान होऊच शकत नाही. कारण सर्व घटकावयवांची बेरीज किंवा विशिष्ट रचना म्हणजे पूर्णवस्तू नव्हे. आणि कोणताही घटक पूर्ण वस्तूपासून अलग केल्यास त्याचे स्वरूप इतके बदलते की तो त्या पूर्ण वस्तूचाही घटक किंवा अवयव म्हणून शिल्लक राहातच नाही. रसेलचे या आक्षेपावर उत्तर असे की प्रत्येक वस्तू ही शेवटी अणू-परमाणूंपासून बनली असल्यामुळे वस्तूचे ज्ञान म्हणजे त्यातील प्रत्येक घटकाचे व त्याच्या रचनेचे ज्ञान असे तार्किक अणुवाद मानतो. रसेल येथे संगीताचे उदाहरण घेतो. संगीताचे शिक्षण नसलेल्या रसिकाने संगीत ऐकले तर त्याला एक संपूर्ण संगीत ऐकल्याचा आनंद मिळेल. परंतु संगीतशास्त्रज्ञाला या संगीताच्या आनंदा-बरोबरच, त्यातील पृथक् पृथक् स्वरांचेही ज्ञान होते. म्हणून विश्लेषणाने एरव्ही न मिळणारे ज्ञान प्राप्त होते हे स्पष्ट आहे.

विट्गेन्स्टाइनच्या 'फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन' मधील विचारांच्या प्रभावाखाली असलेले भाषिक तत्त्वज्ञ विश्लेषण पद्धतीवर दोन आक्षेप घेतात. (१) कितीही विश्लेषण केले तरी शेवटी अविभाज्य किंवा निरवयव वस्तू किंवा अणूप्रत आपण कधीच येऊ शकत नाही; आणि (२) विश्लेषणीय वाक्य वा संकल्पना (ज्याचे विश्लेषण करावयाचे ते वाक्य वा संकल्पना) व विश्लेषक वाक्य वा संकल्पना (ज्याच्यांत मूळ वाक्य वा संकल्पना रूपांतरित केली जाते ते वाक्य वा संकल्पना) केव्हाच समानार्थक होऊ शकत नाही. रसेलचे पहिल्या आक्षेपाला उत्तर असे की सावयव व निरवयव वस्तू या कल्पना सापेक्ष असून, हे ठरविणे त्या त्या संदर्भावर अवलंबून असते. एका संदर्भात आपण जे निरवयव म्हणून मूलस्वरूप मानू ते दुसऱ्या संदर्भात सावयव म्हणून विश्लेषणीय ठरेल. तसेच सर्व संदर्भात निरवयव अशा वस्तूचे अस्तित्व गृहीत धरण्याची आवश्यकताही नाही. म्हणजेच केवळ निरवयव अशी काही वस्तूच अस्तित्वात नसेल. पण यामुळे विश्लेषणाचे महत्त्व व उपयुक्तता कमी होत नाही. दुसऱ्या आक्षेपाचे उत्तर देताना तो म्हणतो की एकतर विश्लेषणीय संकल्पना विश्लेषक संकल्पनात सर्वस्वी रूपांतरित करणे प्रत्यक्षात कितीही कठीण असले तरी तत्त्वतः ते शक्य आहे असे मानले पाहिजे नाहीतर विश्ले-षणीय संकल्पनाने अधिक कोणत्यातरी अमूर्त सद्वस्तूचा निर्देश होतो असे मान्य करून त्याचे अस्तित्व मान्य केले पाहिजे. परंतु भाषिक तत्त्वज्ञ यातील कोण-ताच पर्याय मान्य करीत नाही म्हणून त्याची भूमिका स्वतःविरोधी आहे. रसेलच्या मते विश्लेषण पद्धतीला दुसरा पर्याय नाही. अर्थात् ती यशस्वी होण्याकरिता दैनंदिन व्यवहारातील भाषेपेक्षा संपूर्णपणे भिन्न व तार्किकदृष्ट्या

निःसंदिग्ध भाषेची आवश्यकता आहे. यातूनच रसेलची 'आदर्श भाषेची' (Ideal danguage) कल्पना निघाली.

(३) रसेलने पुरस्कृत केलेल्या तत्त्वज्ञानपद्धतीच्या सामान्य स्वरूपाविषयी थोडे विवेचन केल्यानंतर आता त्यातील तपशीलाकडे वळू.

तत्त्वज्ञानाच्या विचाराची सुरुवात आपल्या संदिग्ध (Vague) आणि संमिश्र किंवा जटिल (Complex) सामान्यज्ञानापासून होते. यालाच रसेल 'सामग्री' (Data) म्हणतो. या 'प्राप्त-सामग्रीत' किंवा 'मूल-सामग्रीत' तीन गोष्टींचा समावेश होतो : (अ) दैनंदिन व्यवहारातील नित्य परिचयाच्या व आपल्या प्रत्यक्ष अनुभवात येणाऱ्या वस्तूचे ज्ञान. (ब) आपल्या प्रत्यक्ष अनुभवात न येणाऱ्या वस्तूंचे इतिहास, भूगोल, वर्तमानपत्रे इत्यादींमधून होणारे ज्ञान. आणि (क) शास्त्रीय ज्ञान. हे सर्व प्रकारचे ज्ञान हीच तत्त्वज्ञानाच्या विश्लेषणाची मूळ किंवा प्राप्त सामग्री होय. विश्लेषणपद्धतीतील दुसरी पायरी म्हणजे या मूलसामग्रीची छाननी करणे. या छाननीत प्रत्येक तपशील शंकास्पद मानला गेला तरी एकूण सर्व ज्ञानच शंकास्पद मानले जात नाही. आपल्याला उपलब्ध असलेल्या मूळ सामग्रीचे येथे शुद्धीकरण (purification) सुरू होते. देकार्तच्या संशय-पद्धतीचा अवलंब करून या छाननीत थोडीशी शंकास्पद वाटणारी 'कच्ची सामग्री' (Soft data) आणि या छाननीत तावून सुलाखून निघालेली व संशयातीत ठरणारी ती 'पक्की सामग्री' (Hard data) यात फरक केला जातो. रसेलच्या मते अशी ही पक्की सामग्री म्हणजे इंद्रियसंवेदनांतून उपलब्ध होणारी स्वतःची इंद्रिय-वित्ती (Sense data) आणि तर्कशास्त्राचे नियम. विश्लेषणपद्धतीतील तिसरी अवस्था म्हणजे या पक्क्या सामग्रीतून पदार्थविज्ञानशास्त्र आणि सामान्य ज्ञान यात स्वीकृत केल्या जाणाऱ्या विश्वाची तार्किक रचना करणे.

अशा प्रकारे ज्या मूळ सामग्रीतून विश्वाची तार्किक रचना करावयाची ती मूळसामग्री फारच तुटपुंजी आहे याची रसेलला जाणीव आहे. देकार्तने संशयपद्धतीचा अवलंब करून " विचार करणारा मी व माझे विचार " एवढ्याचेच अस्तित्व संशयातीत म्हणून स्वीकारले. व त्या मूळ सामग्रीच्या आधारे जगाचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला. आपणास असे म्हणता येईल की, रसेलने स्वीकारलेली मूळसामग्री देकार्तच्या मूळसामग्रीहून थोडी अधिक व्यापक आहे. असे असले तरी रसेललाही देकार्तप्रमाणेच या मूळसामग्रीच्या स्वकेंद्रिकतेतून बाहेर पडणे कठीण जाते. अशा वेळी देकार्तने ईश्वरकल्पनेचा आसरा घेतला तर रसेलही, जेव्हा या पक्क्या सामग्रीतून विश्वाची तार्किक रचना करणे

जड किंवा अशक्य झाले तेव्हा, तीन गृहीततत्त्वे स्वीकारतो: (१) स्वतः-प्रमाणेच (दुसऱ्या मनांचे) परमनांचे अस्तित्व तो गृहीत धरतो. यामुळे त्याला आपल्या पक्क्या सामग्रीत इतर व्यक्तींच्या शब्दप्रमाणाची अमोलिक भर घालता आली. (२) प्रत्यक्ष संवेदित इंद्रिय-वित्तीतील पोकळी भरून काढण्यासाठी असंवेदित इंद्रिय-वित्तीचे (Sensibilia or Unsensed Sense-data) अस्तित्व तो गृहीत धरतो; आणि (३) या इंद्रिय-वित्तीचे कारण म्हणून पदार्थाचे अस्तित्वही स्वीकारतो. ही तीन गृहीततत्त्वे कमीत कमी आवश्यक, असत्य आहेत असे सिद्ध करता येत नाहीत अशी आणि सामान्यज्ञान आणि पदार्थविज्ञानशास्त्रात सर्वसामान्यपणे स्वीकृत केली गेली आहेत.

या विश्लेषण पद्धतीची मार्गदर्शक तत्त्वे म्हणजे (१) अमूर्त संकल्पनांच्या वर्जनाचे तत्त्व (The principle which dispenses with abstractions) आणि (२) 'आवश्यकतेशिवाय पदार्थांची संख्या वाढवू नये' हे ओकहॅमचे तत्त्व. यास "ओकहॅमचा वस्त्रा' (Occam's razor) असे म्हणतात. कारण अनावश्यक पदार्थांची काटछाट करण्याचे हे तत्त्व आहे. या विश्लेषणपद्धतीच्या संदर्भात याचा अर्थ असा होतो की, "जेथे शक्य असेल तेथे अनुमानित पदार्थाऐवजी तार्किक रचनांची योजना करा." अनुमानाऐवजी तार्किक रचना वापरण्याची ही पद्धती पूर्णपणे अंमलात आणल्यास या संपूर्ण विश्वाची तार्किक रचना इंद्रिय-वित्तीमधून आणि तेही केवळ स्वतःच्या इंद्रिय-वित्तीमधून करता येईल. पण रसेलच्या मते सद्यःस्थितीत प्रत्यक्षात गाठता न येण्यासारखे, पण ज्याच्या समीप जाण्याचा प्रयत्न करीत राहाणे आवश्यक आहे असे हे फक्त उदात्त ध्येय आहे.

अशा तऱ्हेने अनावश्यक अमूर्त पदार्थांचे वर्जन (elimination) करण्याकरिता रसेल विश्लेषणाच्या दोन तंत्रांचा अवलंब करतो: (१) तार्किक रचना पद्धती (Theory of Logical Constructions) आणि (२) वर्णनात्मक शब्दाचे विश्लेषण (Theory of Description) (१) तार्किक रचनापद्धतीचे उदाहरण म्हणून असे म्हणता येईल की आपण जेव्हा पाकिस्तानने भारताविरुद्ध युद्ध पुकारले' असे म्हणतो तेव्हा 'पाकिस्तान' व 'भारत' या शब्दानी कोणत्या वस्तूचा निर्देश होतो असा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. हे शब्द जर अर्थपूर्ण ठरायचे असतील तर ते त्यांनी कोणत्या तरी वस्तूचा निर्देश केला पाहिजे. मग ते 'राष्ट्र' या अमूर्त वस्तूचा निर्देश करतात असे मानले जाते. रसेल याचे विश्लेषण करून असे दाखवितो की 'पाकिस्तान'

किंवा 'भारत' या शब्दांनी पाकिस्तानातील व भारतातील जनता, लोक इत्यादी मूर्त वस्तू शिवाय कोणत्याही अमूर्त वस्तूचा निर्देश होत नाही व म्हणून वरील वाक्याचे पाकिस्तान व भारत यांतील जनतेविषयक वाक्यात रूपांतर करता येते. अशा तऱ्हेने अमूर्त वस्तूचे वर्जन या पद्धतीने करता येते. (२) वर्णनात्मक शब्दाच्या विश्लेषणाचे उदाहरण द्यायचे झाल्यास आपण खालील वाक्य घेऊ. "भारताच्या सध्याच्या राजाला टक्कल आहे." येथे 'भारताचा सध्याचा राजा' हा व्याकरणाच्या दृष्टीने वाक्याचा कर्ता आहे. तो तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने 'उद्देश्य' असल्यास तो कोणत्यातरी वस्तूचा निर्देश करीत असला पाहिजे. वरील शब्दसमुच्चय कोणाचाच निर्देश करीत नाही म्हणून तो अर्थशून्य आहे. परंतु आपणास तर तो अर्थपूर्ण वाटतो. मग 'उद्देश्य' कोणाचाही निर्देश न करता अर्थपूर्ण कसा या तार्किक अडचणीतून मार्ग काढण्याकरिता रसेल वरील वाक्याचे खालील तीन वाक्यात विश्लेषण करतो : (अ) निदान एकतरी व्यक्ती भारताचा सध्याचा राजा आहे. (ब) केवळ एकच व्यक्ती भारताचा सध्याचा राजा आहे; आणि (क) भारताचा राजा आहे पण टक्कल नाही असा कोणीही नाही. प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रीय विधानरूप असे :

$$(\exists \text{क}) : \phi\,\text{क} =_{\text{क्ष}} \neq \text{क} \supset_{\text{क्ष}} \cdot \sim \phi\,\text{क्ष} : \psi\,\text{क}$$

किंवा : $$(\exists \text{क}) : \phi\,\text{क्ष} \equiv_{\text{क्ष}} \cdot \text{क्ष} = \text{क} : \psi\,\text{क}$$

ϕ = भारताचा सध्याचा राजा
ψ = टक्कल असलेला
$\exists$ = अस्तित्ववाचक संज्ञा

नैसर्गिक भाषेत याचे भाषांतर : 'क' ही अशी व्यक्ती (वस्तु) आहे की 'क' हा भारताचा सध्याचा राजा आहे आणि 'क' शिवाय कोणीही भारताचा राजा नाही, आणि 'क' ला टक्कल आहे.

या विश्लेषणामुळे वरील विधानात 'भारताचा सध्याचा राजा' हा शब्दसमुच्चय तार्किक उद्देश्य नसून विधेय आहे हे स्पष्ट होते. व हा शब्दसमुच्चय अर्थपूर्ण ठरविण्याकरिता अमूर्त किंवा काल्पनिक पदार्थाचे दिक्कालातीत अस्तित्व मानून अनावश्यक पदार्थांची भर घातली जात नाही. या दोन विश्लेषण-प्रकाराचे अधिक विवरण करणे हा स्वतंत्र लेखाचा विषय असल्यामुळे येथे अधिक लिहिण्याचे कारण नाही. परंतु या दोन पद्धती, रसेलनंतरच्या विश्लेषणवादी तत्त्वज्ञांनी, विश्लेषणपद्धतीचा 'आदर्श नमुना' म्हणून स्वीकारलेल्या दिसतात.

(५)

तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानपद्धती याविषयी रसेलची मते काय होती हे आपण पाहिले. रसेलने आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या खऱ्या कारकीर्दीची सुरुवात (१८९९-१९००) तेव्हांच्या रूढ तत्त्वज्ञानाविरुद्ध बंड करून केली; परंतु त्याच्या दीर्घ कारकीर्दीत तत्त्वज्ञानामध्ये जी मूलग्राही स्थित्यंतरे व क्रांतिकारी बदल झाले त्याबरोबर तो वाटचाल करू शकला नाही. तार्किक अनुभववाद (Logical Positivism) आणि भाषिक विश्लेषणवाद (Linguistic Analysis) या दोन विचारप्रवाहांचे दृष्टीने रसेल हा पारंपारिक व प्रतिगामी तत्त्वज्ञ ठरला. आपल्या "माय फिलॉसॉफिकल डिव्हल्प्मेंट" या ग्रंथात तो म्हणतो, "एके काळी पुरोगामी समजल्या जाणाऱ्या व्यक्तीस कालांतराने प्रतिगामी व परंपरावादी ठरविल्याचे पाहावे लागणे हा अनुभव काही सुखद नाही." लायब्निझने बर्कलेची कीर्ती ऐकून त्याच्याबद्दल असे उद्गार काढले की, "आयर्लंडचा हा तरुण दृश्य पदार्थांचे अस्तित्व नाकारतो. परंतु तो काय म्हणतो हे स्पष्ट नाही आणि आपल्या मताचे पुष्ट्यर्थ तो समाधानकारक युक्तिवादही करीत नाही. मला अशी शंका आहे की त्याला आपल्या विरोधाभासांनी प्रसिद्ध होण्याची इच्छा असावी." हे लायब्निझचे उद्गार उद्धृत करून रसेल म्हणतो की ब्रिटिश तत्त्वज्ञांचे मते विट्गेन्स्टाइनने मला मागे टाकले आहे. परंतु मी विट्गेन्स्टाइन आपल्या विरोधाभासांनी प्रसिद्ध होण्याची इच्छा करीत असावा असे म्हणू शकत नाही. कारण तो आपल्या विरोधाभासांनी नव्हे, तर विरोधाभास टाळण्याच्या सौजन्यशील प्रवृत्तीने प्रसिद्ध होण्याची इच्छा करीत असावा." रसेलच्या या उक्तीवरून रसेलची व्यथा स्पष्ट होते.

रसेलचा तार्किक अणुवाद किंवा अनेकतत्त्ववादी सत्ताशास्त्र, त्याची शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाची कल्पना, त्याने गृहीत धरलेले असंवेदित इंद्रिय-वित्तीचे अस्तित्व, इत्यादी कल्पना जरी कालबाह्य ठरल्या तरी त्याचा विश्लेषण-पद्धतीबद्दलचा आग्रह आणि तिचा वापर यामुळे आधुनिक ब्रिटिश तत्त्वज्ञानातील विश्लेषणवादी परंपरेचे तो एक स्फूर्तिस्थान बनला असून ब्रिटिश अनुभववादाचा विसाव्या शतकातील एक खंदा पुरस्कर्ता ठरला आहे.

रसेलच्या तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानपद्धतिविषयक विचाराबाबतीत या लेखात व्यक्त केलेली मते जर बरोबर असतील तर टीकात्मक दृष्टीने विचार करता त्याच्याविषयी प्रस्तुत लेखकाचे मनात ज्या शंका व जे प्रश्न निर्माण झाले ते, लेखाचा समारोप करण्यापूर्वी विचारार्थ नमूद करणे उचित होईल.

(१) तत्त्वज्ञानाची व्यक्तिसापेक्षता त्याच्या व्याख्येपासूनच दिसून येते. अर्थातच तत्त्वज्ञान हे नैतिक मूल्ये, सौंदर्यवाची विधाने यांप्रमाणेच आपल्या आवडीनिवडीसारखे व्यक्तिनिष्ठ नाही. पण त्याबरोबरच ते विज्ञानासारखे वस्तुनिष्ठही नाही. म्हणून तत्त्वज्ञानाला शास्त्रीय स्वरूप देण्याचा, त्याला विज्ञानासारखे वस्तुनिष्ठ करण्याचा प्रयत्न कितपत योग्य आहे? (२) तत्त्वज्ञ हा ईश्वरशास्त्रज्ञाप्रमाणे (Theologian) एखाद्या श्रद्धेला बांधून गेलेला नसतो तसा तो भौतिकशास्त्रज्ञाप्रमाणे आपली मूल्ये, मते, जीवन-विषयक श्रद्धा, स्वभावविशेष इत्यादींना बाजूस सारून संपूर्ण वस्तुनिष्ठ दृष्टि-कोनही ठेवण्यास मोकळा किंवा स्वतंत्र नसतो. त्यामुळेच ईश्वरवादी, तत्त्वज्ञान हे ईश्वरशास्त्र आहे असे मानण्यात जशी चूक करतो, तशीच चूक तत्त्वज्ञान हे भौतिकशास्त्राप्रमाणे आहे असे मानण्यात रसेल करीत नाही काय? (३) विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचे ज्ञान करून घेणे हे तत्त्वज्ञानाचे काम आहे का? व असल्यास विश्वाच्या स्वरूपाविषयी तत्त्वज्ञान करून देत असलेले ज्ञान व भौतिक शास्त्रे देत असलेले ज्ञान यात फक्त व्यापकता व निःसंदिग्धता एवढाच फरक आहे की आणखी काही मूलगामी फरक आहे? (४) ज्याप्रमाणे विश्वाच्या स्वरूपाविषयीच्या प्रश्नांबाबत सामान्यज्ञानात वैचारिक गोंधळ व दोष आहेत त्याप्रमाणेच जीवनविषयक व मूल्यविषयक प्रश्नांबाबतही सामान्य माणसांचे धारणेत दोष आढळतात. मग तत्त्वज्ञ जसा शास्त्रज्ञ न होता सामान्यज्ञानातील दोष दूर करतो तसा तो मूल्यविषयक सामान्य कल्पनां-मधील दोष, प्रचारक न होता, का करू शकणार नाही? (५) रसेल पुरस्कृत विश्लेषणपद्धती ही खरोखर वस्तुनिष्ठ म्हणजे तत्त्वज्ञानातील कोणत्याही विशिष्ट दृष्टिकोनांशी संबद्ध नसलेली, तटस्थ आहे का? की ती तत्त्वज्ञाना-तील एका विशिष्ट दृष्टिकोनाचाच परिपाक आहे? (६) चिद्वाद व अणुवाद, किंवा एकतत्त्ववाद आणि अनेकतत्त्ववाद या व अशाच प्रकारच्या विरोधी तत्त्वज्ञानप्रणालीतील कोणत्या एक उपपत्तीचे खंडन किंवा ती सिद्ध करणे शक्य आहे का? किंवा या विविध दृष्टिकोनाचे बाबतीत तटस्थ राहून त्यातील कोणती सत्य आहे हे ठरविणे शक्य आहे का? (७) सामान्यज्ञान, विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान ही परस्पर विरोधी किंवा परस्परपूरक असू शकतात काय? उदा० चिद्वादी तत्त्वज्ञान सामान्यज्ञान व विज्ञान यांना विरोधी आहे काय? (८) सर्वात व्यापक अशी शास्त्रीय उपपत्ती किंवा सिद्धांतकल्पनासुद्धा परीक्षणीय (verifiable) असते तशी तत्त्वज्ञानाची उपपत्ती नसते आणि शास्त्रीय सिद्धांतकल्पनांचे कार्य घटनांचे प्राक्कथन करणे हे आहे तसे ते तत्त्वज्ञान-उपपत्तीचे

नाही हे ध्यानात घेतल्यास तत्त्वज्ञानाच्या उपपत्ती या शास्त्रीय सिद्धांतकल्पना आहेत असे समजणे कितपत बरोबर आहे ? असो.

रसेलने निरनिराळ्या वेळी केलेल्या विधानांतच नव्हे तर त्याची मते व प्रत्यक्ष व्यवहार यातही विरोध दिसून येतो. उदा० तो तत्त्वज्ञानपद्धतीचे विवरण करताना सर्वंकष तत्त्वज्ञान-प्रणाली निर्माण करण्याच्या प्रवृत्तीवर टीका करतो आणि प्रत्येक प्रश्नाचा पृथक् पृथक् विचार करण्याच्या आवश्यकतेवर भर देतो. पण पासमोरने म्हटल्याप्रमाणे निश्चित व संशयातीत ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची त्याची मनीषा आणि त्याकरिता अवलंबिलेली संशयवादाची पद्धती याबाबतीत तो आधुनिक देकार्त आहे तर पदार्थविज्ञानशास्त्र व मानसशास्त्र यांच्यात समन्वय करण्याच्या दृष्टीने तो ज्या तऱ्हेने मन व जड सृष्टी 'चिदचिद्‌विलक्षण एकतत्त्ववादाचे सर्वव्यापी सिद्धांतात' एकत्र आणतो त्याचा विचार केल्यास तो 'आधुनिक लायब्निझ' आहे. एकूण येथे त्याची मते व आचरण यात विसंगती दिसते. तसेच तो एका बाजूने प्रवृत्ती-स्वातंत्र्यावर आपला विश्वास नसल्याचे सांगत असतानाच दुसऱ्या बाजूने व्यक्तिस्वातंत्र्याचा जोरदार पुरस्कार करतो. मूल्ये ही व्यक्तिसापेक्ष असतात असे प्रतिपादन करीत असतानाच स्वतःची नैतिक मूल्ये ही आपली केवळ वैयक्तिक मते आहेत असे त्याने कधीच मानले नाही. आपल्यात अशा प्रकारची विसंगती आढळते या आरोपाला उत्तर देताना तो म्हणतो, " माझ्या विचारात विसंगती असल्याचा आरोप केला गेला आहे आणि त्यात तथ्यही आहे कारण मी अंतिम नैतिक मूल्ये व्यक्तिसापेक्ष आहेत असे मानत असलो तरी मी नैतिक प्रश्नावरील माझी मते जोरदारपणे मांडतो. यात जर विरोध असेल तर तो मला अप्रामाणिकपणा केल्याशिवाय टाळता येणार नाही. आणि दुसरे म्हणजे तर्कसुसंगत प्रणालीपेक्षा विसंगत प्रणाली (कमी असत्य) अधिक सत्य असण्याची शक्यता आहे." हे वाक्य उद्‌धृत करून एक टीकाकार म्हणतो, " तार्किक सुसंगतीसाठी अव्याहत झटणाऱ्या रसेलसारख्या तत्त्वज्ञाने वरील उद्‌गार काढावे हे अनाकलनीय आहे."

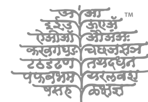
प्रस्तुत लेखकाचे मते रसेलने शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाच्या भ्रामक कल्पनेच्या आहारी न जाता त्याने स्वतःच्या तत्त्वज्ञान-विचाराच्या प्रक्रियेकडे पाहिल्यावर त्याला जे आढळून आले त्याचा मागोवा घेतला असता तर अप्रामाणिकपणा न करता त्याला ही विसंगती टाळता आली असती. तो आपल्या 'माय फिलॉसॉफिकल डिव्हलप्‌मेंट' या ग्रंथात म्हणतो, " मला जो तत्त्वज्ञानाच्या

विचाराचा अनुभव आहे त्यावरून मला असे वाटते की तत्त्वज्ञानाच्या विचाराची सुरुवात एक विचित्र आणि असमाधानाच्या मनःस्थितीत होते. या अवस्थेत व्यक्तीला कसली तरी खात्री वाटते परंतु ती कशाबद्दल आहे हे सांगता येत नाही. दाट धुक्यातून आपल्या दिशेने जवळजवळ येणाऱ्या वस्तूकडे पाहताना आपणास जो अनुभव येतो, तसाच अनुभव या अवस्थेकडे लक्ष दिल्यावरही येतो. पहिल्याने काहीतरी अंधुक आकृती असते, परंतु ती जसजशी जवळ येऊ लागते तसतशी स्पष्ट होऊ लागते आणि मग तो पुरुष आहे की स्त्री आहे, घोडा आहे की गाय आहे की आणखी काही आहे हे स्पष्टपणे समजते."

प्रस्तुत लेखकाला असे वाटते की रसेलने त्याच्या या अनुभवात सूचित झालेल्या तत्त्वज्ञान-विचाराच्या प्रक्रियेचा मागोवा घेतला असता तर त्याच्या हे ध्यानात आले असते की तत्त्वज्ञान म्हणजे आपल्या अस्पष्ट, अंधुक पण निश्चित अशा एका मूळ कल्पनेला किंवा दृष्टिकोनाला अधिकाधिक स्पष्ट सुसंगत व परिपक्व करीत जाण्याची प्रक्रिया आहे. ही मूळ कल्पना तत्त्वज्ञान-विचाराला सुरुवातीपासून शेवटपर्यंत आकार देत, मार्ग दाखवीत, घडवीत असते. वरील उताऱ्यांत सूचित झालेली तत्त्वज्ञानाची कल्पना रसेलने स्पष्ट-पणे मांडलेल्या व समर्थन केलेल्या त्याच्या संकल्पनेपेक्षा अधिक स्वीकारार्ह वाटते.



अनुक्रमणिका



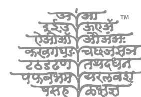


प्रा. ग. वि. अकोलकर

बर्ट्रांड रसेल यांचे शिक्षणविषयक विचार

बर्ट्रांड रसेल हे विसाव्या शतकातील उच्च कोटीचे विचारवंत व तत्त्वज्ञ होते. समाजजीवन आणि मानवी जीवन, व्यक्ती आणि तिचे समाजातील स्थान, शासनसंस्थेचे नियंत्रण आणि व्यक्तीचे स्वातंत्र्य व तिची उपक्रमशीलता हा त्यांच्या सतत चिंतनाचा विषय होता. त्यांच्या प्रमुख ग्रंथांच्या यादीवरून नजर फिरविली तरी एक गोष्ट चटकन् लक्षात येते की, 'गणितशास्त्राची मूलतत्त्वे', 'सापेक्षतावादाचा परिचय', 'मानवी ज्ञानव्याप्ती व मर्यादा' असे काही ८-१० ग्रंथ वगळले तर इतर बहुसंख्य ग्रंथ समाजधारणा, सामाजिक पुनर्रचना, तिची तत्त्वे, राज्यसंस्था, राजकीय ध्येये, आधुनिक विज्ञानाचे परिणाम — या व अशा विषयांना वाहिलेले आहेत. व्यापक अर्थाने त्यांची भूमिका 'समाजशास्त्रज्ञा'ची आहे आणि राजकीय आर्थिक बंधनांनी जखडलेल्या व विविध राजकीय विचारप्रणालींच्या जाळ्यात गुरफटलेल्या सामान्य माणसाला 'स्वतंत्र बुद्धीने कसे जगता येईल, याचीच अहर्निश चिन्ता त्यांना लागलेली दिसते.' आजच्या सुधारलेल्या व सुसंस्कृत म्हणविणाऱ्या जगात व्यक्तीच्या विचारस्वातंत्र्यावर कशी बंधने येतात, याची स्वतःच्या अनुभवातून त्यांनी तीन उदाहरणे दिली आहेत.[1] त्यांच्या वडिलांनी आपल्या मृत्युपत्रात लिहून ठेवले होते की आपल्या मुलाचे शिक्षण 'परीथिंकर' च्या देखरेखीखाली व्हावे. पण इंग्लंडच्या न्यायाने ती इच्छा डावलून खिस्ती धर्मावर श्रद्धा असणाऱ्या शिक्षकाची नेमणूक केली. लिबरल पक्षाने त्यांना पार्लमेंटसाठी उभे करण्याचे ठरविले होते. पण आपण 'अज्ञेयवादी आहोत', असे स्पष्टपणे त्यांनी सांगितल्यावर दुसऱ्या उमेदवाराची निवड करण्यात आली. तिसरा अनुभव केंब्रिजच्या ट्रिनिटी कॉलेजमधील नेमणुकीबद्दलचा. त्यांना 'फेलो' न नेमता 'व्याख्याता' म्हणून नेमण्यात आले आणि पहिल्या महायुद्धाच्या वेळी युद्धविरोधी भूमिका

1. Free Thought and Official Propaganda
(Let the People Think pp. 24–25. Watts and Co. 1948)




घेतल्याबद्दल त्यांची उचलबांगडी करण्यात आली. ब्रिटनसारख्या लोकशाहीचे माहेरघर म्हणविणाऱ्या देशातील एका थोर तत्त्वचिंतकाची ही अवस्था; तेथे इतर देशातील इतरेजनांची काय कथा !

शिक्षण– सामाजिक पुनर्रचनेचे साधन

रसेल यांनी शिक्षणाबद्दल जो विचार केला – व त्यांना करावा लागला, तो 'सामाजिक पुनर्रचने'च्या संदर्भातच. समाजजीवनातील परंपरांचे व प्रस्थापितांच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्याचे शिक्षण हे प्रभावी साधन आहे, तसेच, प्रचार विचारदीक्षा, मत-ठसवणूक यांचेही ते साधन आहे, हे ते जाणून असल्याने शिक्षणाच्या रूढ उद्दिष्टांवर व पद्धतींवर त्यांना टीका करावी लागली. ज्या 'उत्कृष्ट जीवना'ची स्वप्ने ते पाहात होते, मानवी प्रज्ञेचा संतुलित, निकोप विकास आणि विज्ञानाचा विधायक उपयोग यांच्या द्वारा पृथ्वीवर जे सुवर्णयुग अवतरेल अशी त्यांची श्रद्धा होती, त्यासाठी शिक्षणाचे ध्येय कोणते असावे, पद्धती नि वातावरण कसे हवे, शिक्षक कसा हवा इत्यादींचा ऊहापोह त्यांनी अनेक ठिकाणी केला असून आपली मते स्पष्टपणे मांडली आहेत. सॉक्रेटिस-प्लेटोपासून तो थेट दुसऱ्या महायुद्धाच्या अखेरीपर्यंत विविध कालखंडात व विविध देशात धर्म, राज्यव्यवस्था व अर्थव्यवस्था यांचे शिक्षण-विचारावर व शिक्षणपद्धतीवर कोणकोणते परिणाम होत गेले यांचे आलेखही त्यांनी रेखाटले आहेत. त्यांची खास शिक्षणविषयक अशी दोनच पुस्तके असली (१. ऑन एज्युकेशन, २. एज्युकेशन अँण्ड दि सोशल ऑर्डर) तरी 'सामाजिक पुनर्रचनेची मूलतत्त्वे', 'राजकीय ध्येये', 'स्केप्टिकल एसेज' इत्यादी पुस्तकांतून आणि जेथे जेथे लोकशाही, साम्यवाद, हुकूमशाही, संघटना व नियंत्रणे यांचा संबंध आला, तेथे तेथे त्यांनी शिक्षणाबद्दल विचार मांडण्याची संधी घेतलेली आहे, आपल्या शैक्षणिक कल्पना आपली द्वितीय पत्नी डोरा हिच्या समवेत केलेल्या प्रयोगात त्यांनी पडताळून व पारखून घेतल्या आहेत,[२] हेही लक्षात घेण्याजोगे आहे.

जागतिक संघराज्याचे स्वप्न

रसेल हे म० गांधींप्रमाणे 'अराज्यवादी' नव्हते; किंवा कार्ल मार्क्स-प्रमाणे कधी काळी राज्यसंस्थेचे विलयन होईल, असेही मानीत नव्हते. आपली

2. Bertrand Russell: A Life – Ch. VIII pp. 60–63 (Herbert Gottschalk – London : Unwin Books 1967)

वैज्ञानिक संस्कृती जर चिरजीवी व्हावयाची असेल, तर राष्ट्रीय संश्लेषतेप्रमाणे ('कोहेजन') आन्तरराष्ट्रीय स्वरूपाची संश्लेषताही सर्वत्र निर्माण व्हावयास हवी. त्यासाठी सर्व जगाची एक मध्यवर्ती शासनसत्ता निर्माण व्हावयाला हवी. आणि तिला पोषक अशी जागतिक शिक्षणपद्धतीही अस्तित्वात येऊन जागतिक नागरिकत्वाची जोपासना तिने केली पाहिजे.[१] रसेल यांचे सारे विचार आणि प्रचलित व्यवस्थेवरील टीका या मुख्य विचाराच्या आधारेच समजू शकते. या राजकीय ध्येयाची उभारणी व्यक्तिगत जीवनाच्या आदर्शावरच त्यांनी केलेली आहे. 'मनुष्यमात्राचे जीवन अधिकाधिक मंगलमय बनविणे हेच राजकारणाचे उद्दिष्ट'[२] त्यांनी मानले आहे आणि ते बनविण्यासाठी शासनसत्तेने व शिक्षणाने काय केले पाहिजे याचा विचार केला आहे. या जागतिक संघराज्यात सत्तेचे फार मोठे विकेन्द्रीकरण व 'विशिष्ट हेतूंसाठी निर्माण झालेल्या ऐच्छिक संघटना' त्यांनी गृहीत धरल्या आहेत. अशा विकेन्द्रित समाजव्यवस्थेतच व्यक्तीच्या उपक्रमशीलता, सर्जनशीलता, विचारस्वातंत्र्य आणि बौद्धिक साहसाची आवड इत्यादी गुणांचा परिपोष होऊ शकेल. अशा तऱ्हेचा व्यक्तिमत्त्वाचा विकास हेच शिक्षणाचे उद्दिष्ट असायला हवे.

व्यक्तित्वविकास की नागरिकत्व

विश्वराज्य आणि विश्वनागरिकत्व ही अंतिम उद्दिष्टे आहेत. आज त्या दिशेने जाण्याचा प्रयत्न होत नाही. त्यामुळे आज ज्या वेगवेगळ्या प्रकारच्या राजसत्ता अस्तित्वात आहेत, त्यात दिले जाणारे शिक्षण वरील उद्दिष्टांशी विसंगत असते. राजसत्ता शिक्षणच नव्हे तर व्यक्तीदेखील आपले साधन मानीत असतात. त्यामुळे 'नागरिकत्वाचे शिक्षण' हे काही वेगळाच आकार धारण करते. म्हणून व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाचे शिक्षण व नागरिकत्वाचे शिक्षण यात विसंगती निर्माण होते. तेव्हा व्यक्तीला शिक्षण द्यावयाचे ते तिच्या सर्वांगीण विकासासाठी ती एक उत्कृष्ट व्यक्ती व्हावी, तिला उच्चतम जीवनाचा आस्वाद घेता यावा, यासाठी की तिला चांगला नागरिक बनविण्यासाठी, असा प्रश्न रसेल यांनी 'शिक्षण आणि समाजव्यवस्था' या पुस्तकाच्या पहिल्याच प्रकरणात निर्माण केला आहे. व्यक्तित्वाच्या विकासाला कुटुंब, धर्म, अर्थ या

---

१. Education and The Social Order p. 27
(George Allen & Unwin Ltd. 1933)

२. राजकीय ध्येये – प्र. १. पृ. १
(समाज प्रबोधन संस्था – पुणे १९६६)

संस्था कितपत साहाय्य वा प्रतिरोध करतात, वर्गभावना, स्पर्धा, प्रचार, देशाभिमान यांना स्थान कोणते, यांची चर्चा करून व्यक्तित्वविकास व नागरिकत्व यांचा मेळ कसा घालता येईल, याचा अखेरच्या प्रकरणात विचार केला आहे.

उत्कृष्ट व्यक्तिमत्त्वाचा निकष कोणता ? रसेल यांचे उत्तर आहे– ज्यात सर्व जगाचे प्रतिबिंब आहे, जे ब्रह्मांडात आहे, ते ज्याच्या पिंडात दिसते, तो विकसित मानव होय. ज्याच्या प्रज्ञेला विश्वाचे रहस्य, अवकाशाची खोली, सूर्यमंडलाची उत्क्रांती आणि मानवाच्या विकासाचा इतिहास आकलन झाला आहे असा मनुष्य. या बौद्धिक बाजूबरोबरच त्याच्या भावजीवनाचा आणि इच्छाशक्तीचाही विकास व्हावयास हवा. " ज्ञान, भावना व इच्छाशक्ती या त्रयीची क्षेत्रे ही मानवी परिपूर्णतेसाठी शक्य तितकी विस्तारली पाहिजेत."[1] परंपरागत देवताशास्त्र या तिन्हीलाच 'सामर्थ्य, शहाणपण व प्रेम' ही नावे देते. व्यक्तीच्या शिक्षणात त्याच्या प्रज्ञेच्या विकासात आवश्यक ज्ञानाला जसे स्थान आहे, तसेच किंबहुना अधिक त्याच्या स्वतंत्र विचाराला व नवनिर्मितीला आहे. विविध मानवी प्रेरणांचा आढावा घेऊन रसेल म्हणतात, 'ज्या जीवनात सर्जनशील प्रेरणांचा कार्यभाग अधिकाधिक आणि स्वामित्वप्रेरणांचा कमीत कमी ते जीवन श्रेष्ठ होय.[2]" "बाह्य वा आंतरिक अडचणी कितीही व कोणत्याही आल्या तरी त्यांची तमा न बाळगता आपल्यातील उच्चतम प्रेरणांना प्रामाणिक राहून निष्ठेने जीवन व्यतीत करण्याचा संकल्प, हिंमत, आशावाद व विश्वास त्याच्या ठिकाणी आला पाहिजे."[3] आजची राज्यव्यवस्था व अर्थव्यवस्था सर्जनशील प्रेरणांना प्रोत्साहन देतात काय ? स्वाभिमान व अस्मिता जोपासतात काय ? असे प्रश्न त्यांनी निर्माण केले आहेत. तसे व्हावयाला व्यक्तित्वाविषयी आदरभाव, व्यक्तित्वाचे स्वतंत्र मूल्य हेच प्रथम मान्य केले पाहिजे.

स्वतंत्र विचारशक्तीचा विकास

व्यक्ती व तिचे इतराहून वेगळेपण शिक्षणपद्धतीने मान्य केले पाहिजे. आपल्याला सर्वच व्यक्ती एकसारख्या, एका साच्याच्या बनवावयाच्या नाहीत. शासनसत्तेला व विशेषतः प्रशासकांना कार्यसुलभतेसाठी एकाकारतेचे मोठे

१. Edu and S. Order p. 11
२. राज. ध्येये पृ. ४
३. कित्ता पृ. ७

अनुक्रमणिका

वेड असते. तसेच विकाससंबंधीची ‘ घडविण्या ’ ची कुंभार-कल्पनाही आपण सोडली पाहिजे. या घडविण्याच्या कल्पनेमागे काही अंधश्रद्धा (त्या राजकीय, धार्मिक, सांस्कृतिक कोणत्याही असू शकतात) रुजविण्याचा हेतू असतो. त्यामुळे जिज्ञासा मारली जाते, स्वतंत्र विचारशक्ती रोखली जाते, अंधश्रद्धा निर्माण करणाऱ्या शिक्षणामुळे मानसिक ऱ्हास जलदगतीने होतो. विचार-स्वातंत्र्याची प्रवृत्ती जिवंत ठेवली तरच किमान आवश्यक प्रगती साध्य होईल. शिक्षणाचा उद्देश विद्यार्थ्यांना काही निर्णयांचा स्वीकार करावयास लावण्या-ऐवजी त्यांना विचार करावयास लावणे हा असेल तर ते वेगळ्याच पद्धतीने द्यावे लागेल. विद्यार्थ्यांच्या जिज्ञासेला मुक्त अवसर द्यावा लागेल.[1] त्यातून त्यांना बौद्धिक साहसाला प्रवृत्त करून त्याविषयी आवड निर्माण करावी लागेल. विचाराची महती गाताना रसेल यांची लेखणी उत्साहाने ओसंडते ; त्यांचे विचार काव्यमय बनतात

> “ विचार हा विशेषाधिकारांविषयी, प्रस्थापित संस्थाविषयी निष्ठुर असतो.... युगायुगांच्या अनुभवसिद्ध शहाणपणाविषयी बेपर्वा असतो. नरकाच्या खड्ड्यात डोकावून पाहण्याला विचार घाबरत नाही. अगाध गूढतेच्या वलयात मानव हा दुबळा बिंदुमात्र असल्याचे विचाराला दिसते. तथापि त्यामुळे विचलित न होता आपण जणू विश्वाचे स्वामी असल्याप्रमाणे तो अभिमानाने ताठपणे उभा राहतो. विचार हा थोर, चपळ आणि स्वतंत्र असतो. जगाचा प्रकाश असतो. माणसाचा प्रमुख गौरव असतो.[2] ”

स्वातंत्र्य आणि शिस्त

शैक्षणिक तत्त्वज्ञानात केवळ विचारस्वातंत्र्याचाच नव्हे तर एकूण सर्वच प्रक्रियेत स्वातंत्र्याचा प्रश्न अनुस्यूत असतो. बालकांचे स्वातंत्र्य, शिक्षकांचे स्वातंत्र्य, संस्थांचे स्वातंत्र्य अशा स्वरूपात तो पुढे येतो. बालकांचा विकास मोकळ्या, भयमुक्त वातावरणात झाला, त्यांना स्वातंत्र्य दिले तरच निकोप व्यक्तिमत्त्व व चारित्र्य निर्माण होईल असे म्हटले जाते, तेव्हा लगेच अनु-शासनाचा – शिस्तीचा प्रश्न पुढे येतो. व्यक्तिजीवनाला तसेच, समाजाला,

---

१. सामाजिक पुनर्रचनेची मूलतत्त्वे – पृ. १११.
(समाज प्रबोधन संस्था, पुणे १९६९)
२ कित्ता पृ. ११९

शिस्तीची, काही नियम-निर्बंध-पालनाची आवश्यकता असते. विद्यार्थ्यांना शिकण्याचे बाबतीत, विषयनिवडीबाबतीत स्वातंत्र्य कितपत द्यावे, देता येईल, त्यातून त्यांचा बौद्धिक विकास होईल काय, कठिण विषयांचे अध्ययन करण्याकडे त्यांची प्रवृत्ती कशी होईल, आणि शिस्तबद्ध नागरिक कसे तयार होतील, हे सर्व प्रश्न रसेल यांच्या काळात पुढे आले होते. अमेरिकेतील प्रगमनशील शिक्षणाच्या चळवळीमुळे त्यांवर उलटसुलट चर्चा होती. 'रुची' च्या तत्त्वाचा (इण्टरेस्ट) आधार घेऊन तो प्रश्न अध्ययनप्रक्रियेत सोडविता येईल, असे जॉन ड्यूईसारखे तत्त्वज्ञ सांगत होते. खरी शिस्त आन्तरिक, स्वयंस्फूर्त असावी, बाहेरून लादलेली व भीतीवर आधारलेली ती नसावी, याबाबतीत रसेल यांचे प्रगमनशील शिक्षणवेत्त्यांशी मतैक्य आहे. मा. मॉंटेसोरींच्या शिक्षणपद्धतीतील 'स्वयंशिस्ती'चे एका विशिष्ट मर्यादेपर्यंत ते कौतुक व स्वागत करतात. पण खऱ्या शिस्तीत इच्छाशक्तीला विशेष महत्त्व असते. "मार्गातील अनेक गोष्टींचा त्याग करून व संकटे सोसून दूरस्थ उद्दिष्ट गाठण्याचे सामर्थ्य म्हणजे अन्तःस्फूर्त शिस्त होय"[१] अशी शिस्तीची त्यांनी व्याख्या केली आहे, व ती इष्ट मानली आहे. रसेल यांनी, ड्यूईप्रमाणेच अनिर्बन्ध, स्वैर स्वातंत्र्याचा कोठेच पुरस्कार केला नाही. बालकांच्या शिक्षणात व विकासात स्वातंत्र्य व नियमन यांचे कौशल्यपूर्वक सूक्ष्म मिश्रण करूनच त्यांच्या इच्छाशक्तीला दृढता आणता येते.[२] बालकांच्या इच्छेचे सहकार्य घेऊन शिक्षणाचा कार्यक्रम आखावयाला हवा; त्याच बरोबर तात्कालिक ऊर्मी, सुख इत्यादींवर नियंत्रण ठेवून आत्मसंयमाचे शिक्षणही त्यांना दिले पाहिजे.

मानसिक गुलामगिरीतून मुक्तता

परंपरागत शिस्तीच्या कल्पनात अनेक भ्रान्त कल्पना होत्या. आता त्या मागेही पडत आहेत; पण एक दोन गोष्टींचा उल्लेख करायला हवा. एक शिस्त म्हणजे निमूटपणे आज्ञापालन ही कल्पना. लष्करी पेशातील हा सद्गुण शिक्षणात महत्त्वाचा मानला गेला तो दोन कारणांनी. शिक्षक जे सांगतील व धर्मग्रंथात जे असेल, तेच श्रद्धापूर्वक विद्यार्थ्याने मान्य करावे, त्याबद्दल शंका घेऊ नये, अशी ग्रंथप्रामाण्यवादी व अधिकारवादी वृत्ती होती. ही एक मानसिक गुलामगिरीच आहे; पण असे अंधश्रद्ध अनुयायी असल्याशिवाय कोणतीच सत्ता टिकू शकत नाही. आजच्या विचारस्वातंत्र्याच्या युगात तो आदर्श पटणारा

---

१. कित्ता पृ. ११४
२. Edu. & S. Order p. 40

व टिकणारा नाही. पण आपल्या देशातील शिक्षणपद्धती तपासली तर ती 'आज्ञापालनावर भर देणारी शिस्तकल्पना अनेकांच्या मनात घर करून आहे. 'विद्यार्थी' ऐकत नाहीत, बेशिस्त होत चालले आहेत. ही तक्रार, प्रत्यही ऐकू येते. विद्यार्थ्यांच्या आकांक्षांची योग्य बूज राखणे, त्यांच्या व्यक्तित्वाचा आदर करणे, शिक्षक-विद्यार्थ्यांचे संबंध मित्रत्वाचे असणे, शिक्षकाला विद्यार्थ्यां-विषयी तळमळ असणे, विद्यार्थ्यांना त्यांच्या गरजांची जाणीव करून देणे व त्याबाबतीत मार्गदर्शन करणे हेच शिस्त निर्माण करण्याचे मार्ग आहेत. रसेल यांनी यातील बहुतेकांचा प्रसंगोपात्त निर्देश केला आहे. जुन्या शिक्षणपद्धतीत आज्ञाधारकपणावर दिला जाणारा भर, राजकीय हेतूने असे. नागरिकातून योग्य सैनिक निर्माण व्हावेत, हा दुसरा हेतू होता. सक्तीच्या लष्करी शिक्षणाला व शिक्षणातील लष्करशाही प्रवृत्तीला रसेल यांचा विरोध होता हे सांगण्याची गरज नाही. तसेच, आज्ञाभंगाबद्दल शिक्षा व शारीर दंड यांनाही त्यांचा विरोध होता. भीतीवर आधारलेले शिक्षण निर्भय व निकोप चारित्र्य निर्माण करू शकत नाही, हे आधुनिक मानसशास्त्राच्या आधारे स्पष्ट केले आहे. बालवयात बालकांना सुखी जीवन अनुभवास मिळणे हीच चारित्र्य शिक्षणाची गुरुकिल्ली आहे.

दोन्ही उद्दिष्टांचा मेळ

व्यक्तित्वाचा संपूर्ण विकास आणि नागरिकत्वाची जोपासना यांचा मेळ घालणे कठिण नाही. नागरिकत्वाच्या शिक्षणात दोषस्थळे आहेत, ती राजकारणाच्या वर्चस्वामुळे निर्माण होतात. राजकारणात समग्र समाज वा मानवजात यांच्या हिताचा विचार न करता एका विशिष्ट गटाचा वा राष्ट्राचा विचार केला जातो. एकाकारतेवर भर दिला जातो. राष्ट्रवाद गळी उतरवला जातो. एकांगी व असत्य इतिहास शिकवला जातो. आणि हे सर्व कशासाठी ? 'युद्धासाठी.' तेव्हा मोठ्या प्रमाणातील युद्धांचे निर्मूलन हाच मुख्य उपाय ठरतो. सर्व संबंधित राष्ट्रांना आपल्या निवाड्याचे पालन करावयास लावू शकेल अशी जागतिक शासनयंत्रणा ही एक मोठी शैक्षणिक सुधारणा ठरेल असे रसेल यांचे मत होते.[1] तसेच, सर्व प्रकारच्या अंधश्रद्धांचे निर्मूलन हेही अगत्याचे आहे. त्याचप्रमाणे एकात्मतेचे खूळ आणि साचेबंद शिक्षणपद्धती हा दोन्ही नाहीशी व्हायला हवीत. स्पर्धेवर दिला जाणारा भरही नष्ट व्हाव-यास हवा. विद्यार्थ्यांबद्दल प्रेम व स्वतःच्या विषयात रस या दोन गुणांनी

१. कित्ता पृ. २३४

प्रेरित झालेले शिक्षकच, त्यांना अवसर दिल्यास, चारित्र्य व नागरिकत्व यात मेळ निर्माण करतील.

दोन सुसंवाद

सर्व सामाजिक, राजकीय, आर्थिक संस्था-संघटनांचे उद्दिष्ट मानवाला सुखी कसे बनता येईल हेच असले पाहिजे. 'सुखाची विजयप्राप्ती' (कॉन्क्वेस्ट ऑफ हॅपिनेस) हा त्यांच्या एका पुस्तकाचा विषय आहे. मानवाचे जीवन समाधानकारक व्हावयास त्यांच्या मते दोन सुसंवादांची गरज आहे. बुद्धी, भावना आणि इच्छाशक्ती यांचा आन्तरिक सुसंवाद आणि बाह्य जगातील इतरांच्या इच्छाशक्तीशी आपला सुसंवाद. या दोन्ही साधण्यात शिक्षण अयशस्वी झाले आहे, असे त्यांचे मत आहे.[१] शिक्षणातून ज्या अंधश्रद्धा व जी परंपरागत नीतिमूल्ये शिकवली जातात, त्यामुळे आन्तरिक संघर्ष निर्माण होतो. त्याऐवजी मुलांना-युवकांना प्रत्येक गोष्टीची स्वतंत्रबुद्धीने चिकित्सा करण्यास उत्तेजन दिले तरच त्यांना हा सुसंवाद साधता येईल. प्रत्येकाने 'संशयात्मा' (वा. म. जोशी म्हणत त्या अर्थाने) वा चिकित्सक (स्केप्टिक) बनण्यातच त्यांचे हित आहे, असे रसेल यांचे मत होते.

शिक्षणाची जीवनाभिमुखता

समतेचा आणि सामाजिक न्यायाचा पुरस्कार व खाजगी मालमत्तेला विरोध या विचारसरणीमुळे साम्यवादी रशियातील अनेक गोष्टी रसेल यांना रुचत होत्या, यात नवल नाही. स्त्रिया व मुले यांबाबत स्वामित्वभावना ही खाजगी मालमत्तेच्या स्वरूपाचीच असल्याने याबाबतीतील रशियाचे धोरण त्यांना इष्ट वाटले. बालकांचे संगोपन सार्वजनिक बालगृहात झाले तर आई-वडिलांचे वर्चस्व आणि त्यांच्या संस्कारांचा प्रभाव यातून मुलांची मुक्तता करता येईल व शासनसंस्थेला इष्ट वाटणाऱ्या वातावरणात मुलांचा विकास घडविता येईल, ही प्लेटोची विचारसरणी सोव्हिएट रशियातील एक शिक्षण-तज्ज्ञ पिंकेव्हिच यांनी पुरस्कारिली होती. रसेल यांना ती स्वीकारार्ह वाटत होती. रशियातील प्राथमिक शाळांत संगीताला दिलेले महत्त्व, सहशिक्षण, काम-प्रवृत्तीच्या शिक्षणाबाबत उदार दृष्टिकोण इत्यादी गोष्टीही त्यांना इष्ट वाटल्या. पण रशियन शिक्षणपद्धतीचा कोणता पैलू रसेल यांना पटला असेल तर तो शिक्षण आणि वास्तव जग यांचा संबंध जोडण्याचा प्रयत्न; शिक्षणाची जीवनाभिमुखता.[२]

---

१. कित्ता पृ. २४४

२. कित्ता पृ. १९१-९२

सोव्हिएट रशियाच्या शिक्षणपद्धतीत 'उत्पादक परिश्रमा'वर, 'सामाजिक दृष्टचा उपयुक्त परिश्रमा'वर आरंभापासूनच भर देण्यात आला होता. त्यात मध्यंतरीच्या काळात काही चढउतार झाले असले, तरी 'शिक्षण व कार्यानुभव' यांची सांगड हे तिचे खास वैशिष्टच आहे. ख्रुश्चेव्हच्या १९५९ च्या शिक्षणविषयक धोरणानुसार उत्पादक श्रमाला पुनः महत्त्व आले आहे. केवळ शरीराच्या हालचालीचे साधन वा उपयुक्त उत्पादनाला मदत म्हणून शाळेतील परिश्रमाकडे पाहिले जात नाही. 'आपण एका परिश्रमशील समाजाचे घटक आहोत, एक श्रमिक आहोत ही भावना विद्यार्थ्यांत रुजवली गेली तरच आपल्या शाळा खऱ्या अर्थाने 'साम्यवादी बनतील' असे पिंकेव्हिचने म्हटले आहे. विद्यार्थ्यांचे परिश्रम हा त्यांच्या नैतिक अनुशासनाचा भाग आहे, आणि विद्यार्थ्यांचे परिश्रम केवळ शाळा व विद्यार्थी यांनाच उपयुक्त असून भागणार नाही तर भोवतालच्या समाजाला ते उपयुक्त असले पाहिजे, असा कटाक्ष आहे. प्रगमनशील शिक्षणवाद्यांनी 'शैक्षणिक मूल्यां' च्या कसावर व बौद्धिक शारीरिक असा भेद काढून टाकण्याच्या तत्त्वावर 'परिश्रमा'ला आपल्या शिक्षणपद्धतीत स्थान दिले आहे. शारीरिक व बौद्धिक श्रम असे द्वैत साम्यवाद्यांनाही मंजूर नाही. पण शैक्षणिकदृष्टचा उपयुक्ततेपेक्षा सामाजिक उपयुक्तता व व्यावहारिक लाभ यावर, त्यांचा अधिक भर आहे. या मुद्याचा येथे ऊहापोह करण्याचा हेतू एव्हढाच की भारतीय शिक्षणपद्धतीत 'कार्यानुभवा'ला स्थान आता मिळत आहे, महाराष्ट्रात ते दिले गेले आहे आणि समाजवादाच्या निर्मितीसाठी त्याची आवश्यकता प्रतिपादिली जात आहे. अशा वेळी कार्यानुभव वा उत्पादक परिश्रम याकडे कोणत्या दृष्टीने पाहावयाचे व त्यातून कोणते संस्कार करावयाचे याची कल्पना यावी.

रशियन शिक्षणपद्धतीतील व्यक्तिगत स्पर्धेऐवजी सामुदायिक सहकार्य व सामुदायिक स्पर्धा यांना दिलेले स्थान, लहानपणापासून आपण समाजाचे घटक आहोत, ही विद्यार्थ्यांत रुजवण्यात येणारी भावना व सामाजिक कार्यांच्या द्वारा ती रुजवण्याचा प्रयत्न आणि त्यामुळे युवकांत येणारा वास्तववादी दृष्टिकोण व जीवननिष्ठता यांचे रसेल यांनी स्वागत केले आहे. पण त्याचबरोबर 'पायोनियर' चळवळीच्या द्वारा 'युद्धभावने' चे बीजारोपण व इतर अनेक गोष्टीतील संकुचितपणा यावर टीकाही केली आहे. मार्क्सचे तत्त्वज्ञान एकांगी आहे, हा तर त्यांचा आक्षेप होताच, पण कम्युनिझम हा इस्लामप्रमाणेच एक कडवा राजकीय धर्म आहे हे सांगायला ते विसरले नाहीत.

शिक्षण आणि वर्गीय भावना

व्यक्तित्वाच्या विकासाला योग्य संधीची गरज असल्याने आर्थिक व सामाजिक विषमतेचा शिक्षणावर होणाऱ्या परिणामाची त्यांना चर्चा करावी लागली आहे. भांडवलशाही समाजात गर्भश्रीमंतीमुळे म्हणा वा वडिलांच्या सामाजिक प्रतिष्ठेमळे म्हणा, लायकी असो-नसो मुलांना मिळणाऱ्या संधी वा विशेषाधिकार, त्यांच्या मनात निर्माण केला जाणारा स्वतःच्या श्रेष्ठत्वाबाबतचा अहंगंड, 'सभ्य गृहस्थ बनण्याच्या' नावाखाली दिल्या जाणाऱ्या शिक्षणाचे नैतिक दृष्टचा दुष्परिणाम, या उच्चभ्रू वर्गाची परिश्रमाकडे बघण्याची तिरस्काराची वृत्ती, आणि अखेर स्वतःची प्रतिष्ठा व स्थान टिकविण्यासाठी प्रगतीला विरोध करण्याची प्रवृत्ती-या सर्वांची चर्चा 'शिक्षणातील वर्गभावना' या विषयाची चर्चा करताना त्यांनी केली आहे. ते सर्व मुद्दे आता सर्वमान्य झाले असल्याने त्यांचा विचार करण्याची गरज नाही. २१ व्या वर्षापर्यंत शिक्षण मोफत असावे, मात्र विश्वविद्यालयीन शिक्षण बौद्धिक पात्रता अजमावूनच द्यावे, या त्यांच्या सूचना लक्षणीय आहेत.

बुद्धिमत्तेची जपणूक-लोकशाही गरज

रसेल यांनी जसा आर्थिक व राजकीय परिस्थितीच्या संदर्भात शिक्षणाचा विचार केला आहे, तसाच, सामन्तशाही, लोकशाही व नौकरशाही यांच्या संदर्भातही त्या त्या मनोवृत्तीचे शिक्षणावर होणारे परिणाम चर्चिले आहेत. सामन्तशाहीच्या संदर्भात त्यांनी इंग्लंडमधील 'पब्लिक स्कूल' या संस्थेचा विचार केला आहे. सामाजिक विषमतेच्या अनुरोधाने मात्र ती चिकित्सा केलेली नाही. त्या पद्धतीचे मानसिक व बौद्धिक दृष्टचा होणाऱ्या दुष्परिणामांकडेच त्यांनी अधिक लक्ष वेधले आहे. लोकशाहीतील शिक्षणाचा मोठा धोका म्हणजे बुद्धिमान मुलांची होणारी कुचंबणा व आबाळ, केव्हा केव्हा सामाजिक छळणूक. आपल्यापेक्षा अन्यकुणी अधिक शहाणा असू शकत नाही, ही जी लोकशाहीतील समतेच्या भावडचा व उथळ विचारसरणीने मनोवृत्ती निर्माण होते, ती मोठी आपत्ती आहे. या समतेच्या भावनेमुळेच हुशार, बुद्धिमान, प्रज्ञावान मुलांच्या शिक्षणाची स्वतंत्र सोय करणे दुष्कर झालेले आहे.

आजच्या जगात बरीच कामे अशी आहेत की त्यांना खास पात्रता व कौशल्ये यांची गरज आहे. त्यासाठी स्वतंत्र शिक्षणाची आवश्यकता असते. पहिला स्फुटनिक उडताच अमेरिकेला आपल्या शिक्षणपद्धतीतील दोष जाणवले. 'समानपात्रतेचे वर्गीकरण' करून (अॅबिलिटी ग्रुपिंग) हुशार विद्यार्थ्यांचा

प्रश्न सोडविण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. फरान्समध्ये प्रज्ञावंतांसाठी वेगळ्या शाळा आहेत. त्यांचे अस्तित्व लोकशाही-विरोधी मानले जात नाही. हुशार, कलाप्रवण विद्यार्थ्यांसाठी अशा स्वतंत्र शाळांचा पुरस्कार रसेल यांनी केला आहे.[१]

आज भारतातही 'प्रज्ञेचा शोध' घेण्याचे तत्त्व मान्य झाले आहे. महाराष्ट्र शासनाने 'विद्यानिकेतने' सुरू केली आहेत. (पुण्यास खाजगी प्रयत्नाने 'प्राज्ञ-प्रबोधिनी'ही चालू आहे) त्यांचा व 'पब्लिक स्कूल' आणि त्या धर्तीवर चालणाऱ्या श्रीमंतांच्या खास शाळा या सर्वांचा विचार रसेल यांनी प्रतिपादन केलेल्या विचारप्रणालींच्या संदर्भात आपण करू शकू.

अध्यापकाचे स्थान व कार्य

"समाजातील अध्यापकाचे स्थान व कार्य यांचा विचार केला नाही तर शिक्षणविचार पूर्ण होणार नाही. रसेल हे वृत्तीने, पेशाने शिक्षक होते, जातिवंत शिक्षक होते. त्यामुळे अध्यापकाच्या स्थानाबद्दल व कार्याबद्दल बोलण्याचा त्यांना अधिकार होता. प्राचीन काळातील शिक्षकाचे स्वतंत्र स्थान, त्याची असामान्य विद्वत्ता, जनमानसातील त्याच्याबद्दलची आदरभावना यांची त्यांनी दखल घेतली असून मध्ययुगात, पुनरुज्जीवनाच्या आणि प्रबोधनाच्या काळात याबाबतीत झालेली स्थित्यंतरे यांचीही नोंद त्यांनी केली आहे. शिक्षणाचा आज झालेला विस्तार आणि शासनसंस्थेचे शिक्षणावरील नियंत्रण यामुळे आजचा शिक्षक एक 'नागरी सेवक' होऊन बसला आहे. पण खंत त्याबद्दल नाही. खंत आहे ती ही की "ज्यांच्याबद्दल त्याच्याजवळ ज्ञान नाही, मुलांना वागवण्याचा ज्यांना अनुभव नाही, आणि शिक्षणाकडे जे केवळ 'प्रचार' म्हणून पाहातात, त्यांच्या आदेशाप्रमाणे त्याला वागावे लागते."[२] शिक्षकाला जर त्याचे कार्य व्यवस्थितपणे पार पाडावयाचे असेल तर 'बौद्धिक स्वातंत्र्य-भावने'ची गरज आहे.

अलिकडच्या काळात जगातील बहुतेक सर्वच देशात नव्या पिढीत 'राष्ट्रवाद'– कधीकधी अतिरेकी, परद्वेषावर आधारलेला, कडवा, असहिष्णु राष्ट्रवाद बाणवण्यासाठी शिक्षण व शिक्षक वेठीस धरले गेले याची रसेल यांना चीड आहे. भिन्न भिन्न विचारसरणींचा संघर्ष आणि स्वमताभिनिवेश यांच्या कोलाहलात शिक्षक स्वतःचे स्थान हरवून बसला आहे. शिक्षकाने कोणत्याही

---

१. कित्ता पृ. ८५

२. Unpopular Essays (unwin Books 1968,) p. 106

पक्षाच्या आहारी न जाता, कोणाचीही तरफदारी वा खुशामत न करता निर्विकार बुद्धीने व वैज्ञानिक वृत्तीने सर्व विचारसरणीचे संशोधन केले पाहिजे. त्याबरोबरच ज्यांना त्याची मते पटणार नाहीत, त्यांच्यापासून त्याला संरक्षणही लाभले पाहिजे.

पण केवळ वादविवादाची तीव्रता कमी करणे एवढेच शिक्षकाचे कार्य नाही. शिक्षक हे संस्कृतीचे संरक्षक आहेत. ही आपली भूमिका धैर्याने व निष्ठेने पार पाडली पाहिजे. संस्कृति म्हणजे काय याची या संदर्भात केलेली चर्चा उद्धृत करण्याची आवश्यकता नाही. मानवजातीवर नितांत प्रेम करणारे संत-महात्मे, असामान्य प्रतिभेने विश्वाचे रहस्य उलगडून दाखविणारे वैज्ञानिक आणि संवेदनशीलतेने सौंदर्यनिर्मिती करणारे कलावन्त या सर्वांचे कार्य रुचले नसले तरी निदान समजावून घेणारा तो सुसंस्कृत — ही रसेल यांची सुसंस्कृत-पणाची व्याख्या मोठी मार्मिक आहे.[1] लोकशाही टिकून राहण्यासाठी सहिष्णु वृत्तीची गरज आहे. आपल्याहून जे भिन्न आहेत, त्यांना समजून घेण्याच्या प्रयत्नानेच ती निर्माण होते. ही सहिष्णुवृत्ती निर्माण करण्याचे कार्य शिक्षकांचेच आहे. त्यासाठी शिक्षकाला स्वातंत्र्य हवे. वैद्यकीय व्यवसायाच्या बाहेरील व्यक्ती, रोग्यावर कसा उपचार करावा, हे वैद्याला सांगून हस्तक्षेप करीत नाहीत. शिक्षक हाही एक प्रकारचा वैद्यच आहे. आजच्या जगात जी हुकूमशाहीची वाढ सर्वच क्षेत्रात होत आहे, तिला आळा बसावयाचा असेल तर उपयुक्त सार्वजनिक कार्य करणाऱ्या संघटनांना काही स्वातंत्र्य द्यावयास हवे. शिक्षकांना अशा संघटनांत अग्रस्थान हवे. कलावंत, तत्त्वज्ञ आणि विद्या-वंत यांच्याप्रमाणेच शिक्षकालाही आपले काम परिणामकारकतेने करता येण्यासाठी व्यक्ती म्हणून आपल्याला स्थान आहे आणि सर्जनाच्या आन्तरिक प्रेरणेने आपण काम करीत आहोत असा प्रत्यय आला पाहिजे.

समारोप

रसेल यांनी चर्चिलेले सर्वच प्रश्न सुटले आहेत, असे म्हणता येत नाही. काही सुटण्याच्या मार्गावर आहेत तर काही अधिक गुंतागुंतीचे झाले आहेत. एकीकडे संयुक्त राष्ट्रसंघटना व यूनेस्को, इलो सारख्या तिच्या शाखा शांतता, सहकार्य, द्वेषभावनेचे उच्चाटन यांवर भर देत आहेत, मानवाच्या व बालकांच्या हक्कांच्या सनदा निर्माण करीत आहेत. दुसरीकडे कम्युनिझम आणि हुकूमशाही यांचा फास अनेक राष्ट्राभोवती आवळला जात आहे. या राष्ट्रात कुठले आले

१. कित्ता पृ. ११०

व्यक्तिस्वातंत्र्य व विचारस्वातंत्र्य? अमेरिकेसारखे लोकशाही राष्ट्रही पाकिस्तानसारख्या धर्मनिष्ठ, संकुचित वृत्तीच्या हुकूमशाही राष्ट्राच्या पाठीशी उभे राहात आहे. अशा विसंवादातून जागतिक शांतता मृगजळ ठरण्याचा संभव आहे. हे अपयश केवळ शिक्षणाचे म्हणता येणार नाही. सत्तालालसा व सदोष अर्थव्यवस्था यांचा हा परिणाम आहे. प्रश्न असा आहे की या विसंवादात शिक्षणाची जबाबदारी कोणती? रसेल यांनी प्रतिपादन केलेली व्यक्तित्वाच्या सर्वांगीण विकासाची कल्पना मान्य असेल तर सर्व संकुचित कोत्या, जुनाट व स्वार्थी विचारसरणी बाजूला सारून नव्या पिढीची मने विशाल बनविणे, विश्वमांगल्याची भावना त्यांच्यात रुजविणे हेच शिक्षणाचे उद्दिष्ट ठरते. ज्याची यावर डोळस श्रद्धा असेल, त्यांनी या कार्याला वाहून घेतले पाहिजे. मानवाची खरी सुसंस्कृतता विशाल बनण्यात – ' हे विश्वचि माझे घर ' ही वृत्ती जोपासण्यात व आचरण्यातच आहे. खऱ्या सुसंस्कृततेचे लक्षण रसेल यांनी एके ठिकाणी पुढीलप्रमाणे वर्णन केले आहे :

> "खरी संस्कृती विश्वाचे नागरिक बनण्यात आहे,... त्यामुळे माणसाला समग्र मानवसमाजाचे स्वरूप समजण्यास साह्य होते, मानवी समाजांनी कोणती उद्दिष्टे डोळ्यासमोर ठेवावी हे ठरविण्याचे त्यामुळे चातुर्य अंगी येते, आणि वर्तमानाचा भूतभविष्याशी असलेला संबंध कळू लागतो. ...मानवांना जर खरोखरी उपयुक्त बनवायचे असेल तर त्यांना शहाणे बनविले पाहिजे, आणि मनाची विशालता–समावेशकता हाच शहाणपणाचा, चातुर्याचा महत्त्वाचा भाग आहे.[१]"

◆ ◆ ◆

१. Edu. & S. Order p. 87

प्रा. वि. म. बेडेकर

बर्ट्रंड रसेल यांचे आत्मचरित्र (खंड ३ रा* १९४४-१९६७)

संक्षिप्त परिचय (पूर्वार्ध)

[बर्ट्रंड रसेल यांच्या यापूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या आत्मचरित्राच्या दोन खंडांचा संक्षिप्त परिचय 'नवभारता' त पूर्वी करून दिलेला वाचकांच्या स्मरणात असेल. खंड १ ला (१८७२-१९१४) याचा परिचय 'नवभारता'च्या जून १९६८ च्या अंकात व खंड २ रा (१९१४-१९४४) याचा परिचय दोन भागात 'नवभारता' च्या ऑगस्ट १९६८ व सेप्टेंबर १९६८ या दोन अंकात करून दिला आहे. 'बर्ट्रंड रसेल' विशेषांकाच्या निमित्ताने त्यांच्या आत्मचरित्राच्या आता या तिसऱ्या व अखेरच्या खंडाचा परिचय करून देत आहे. तिसऱ्या खंडाच्या परिचयाचा हा पूर्वार्ध आहे. परिचय करून देण्याची पद्धति पूर्वीप्रमाणेच – म्हणजे रसेल यांच्याच शक्य तों शब्दात करून देण्याची – प्रस्तुत स्थळींही अवलंबिली आहे. या खंडात चार प्रकरणे आहेत : (१) इंग्लंडमध्ये प्रत्यागमन (२) इंग्लंडमधील व इंग्लंडबाहेरील घडामोडी (३) ट्राफल्गार स्क्वेअर (जेथून रसेलनी व त्यांच्या अनुयायांनी अण्वस्त्रविरोधी मोर्चे काढून सविनय कायदेभंग केला.) (४) बर्ट्रंड रसेल – शांतता – प्रतिष्ठान व अॅट्लांटिक – शांतता – प्रतिष्ठान Foundations) या दोन संस्थांची स्थापना व कार्य –प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी रसेल यांचा ज्यांच्याशी पूर्वी स्नेहसंबंध होता व नवीन झाला त्या थोर व्यक्तींशी झालेला त्यांचा निवडक पत्रव्यवहार छापला आहे. त्यावरून रसेल यांचे व्यक्तिमत्त्व व कार्य या थोर व्यक्तींच्या प्रशंसेला कसे पात्र झाले होते याचे जिव्हाळ्याचे दर्शन घडून येते. – या तिसऱ्या खंडात या पूर्वीच्या दोन खंडातल्याप्रमाणे रसेल यांची लेखनशैली प्रांजळ व मोकळेपणाची दिसून येत नाही. याची रसेल यांनाही जाणीव आहे व ती त्यांनी प्रस्तावनेत व्यक्त

* 'दि ऑटोबायॉग्रफी ऑफ बर्ट्रंड रसेल', (१९४४–१९६७), व्हाल्यूम ३ (जॉर्ज अॅलन अॅन्ड् अन्विन लि., लंडन १९७०, पाने २३२)

अनुक्रमणिका





करून दाखविली आहे : "या खंडात प्रसिद्ध झालेल्या घटना व त्यांचे पडसाद अजूनही समकालीन जीवनात आतापर्यंत चालू आहेत. त्यांच्याविषयी व त्यातील संबंधित व्यक्तींविषयी मोकळेपणाने लिहिणे हे कित्येक वेळा बेअब्रूच्या कायद्या-खाली येणे शक्य आहे हे ओळखून वाचकांनी माझ्या कथनशैलीतील अपरिहार्य मुग्धता सूज्ञपणे जाणून घ्यावी" असे त्यांनी म्हटले आहे : ("I can only hope that the reader will realize the inevitability of diversification and appreciate the unavoidable reticences necessitated by the law of libel" पान ९). पुढे अनुवादून दिलेल्या संक्षिप्त परिचयात, ठिकठिकाणी जे मथळे दिले आहेत ते प्रकरणांचे नसून, त्याखाली आलेला मजकूर कळायला सोयीचे जावे म्हणून त्या मजकुराला अनुलक्षून दिले आहेत. —संकलनकार]

माझे शेवटचे शब्द (प्रस्तावनेतून) – हे पुस्तक अशा वेळी प्रसिद्ध होत आहे की, ज्या मुद्द्यांवर जगातील राष्ट्रांमध्ये तट पडले असून भेद माजले आहेत. त्यांचा निर्णय अजून व्हावयाचा आहे. तोपर्यंत जागतिक परिस्थिती संदिग्धच रहाणार असून आशा व भीती यांच्यामध्ये ती सारखे हेलकावे घेत रहाणार. राष्ट्राराष्ट्रांत तट पाडणाऱ्या मुद्द्यांचा निकाल लागलेला पहायला मी कदाचित जगणार नाही. म्हणून माझ्या मनात येते की आपले शेवटचे शब्द काय बरे असावेत ?

प्रकाशमय दिवस ढळला आहे
आता आपणास अंधार व्यापून टाकणार !

असे निराशेचे शब्द की,

जगाच्या महान् युगाला नवीन प्रारंभ होत आहे,
सोनेरी वर्षांचा काळ पुन्हा अवतरणार !
नभोमंडल हांसत आहे,
आणि विरून जाणाऱ्या स्वप्नातील अवशेषांप्रमाणे
श्रद्धा आणि राज्ये यांच्या प्रकाशाची तिरीप दिसत आहे !

की असे आशेचे मनोराज्य !

मी माझ्या जीवनांत, आशेचे पारडे जड व्हावे म्हणून माझ्या प्रयत्नांचे इवलेसे वजन त्यात टाकले आहे. पण माझा हा प्रयत्न जगड्व्याळ शक्तींविरुद्ध किती क्षुद्र आणि यःकश्चित् !

अनुक्रमणिका

माझ्या पिढीला ज्या बाबतीत अपयश आले आहे
त्यात इतरांना यश मिळावे हीच माझी इच्छा व आशा.

इंग्लंडला परत

अमेरिकेहून बोटीने अॅट्लांटिक महासागरातून १९४४ च्या आरंभीच्या काळात प्रवास करणे म्हणजे एक महान् दिव्य होते. माझ्या कुटुंबातील माझी पत्नी पीटर व मुलगा कॉन्रॅड यांची अमेरिकेहून 'क्वीन मेरी' बोटीने माझ्या आधी रवानगी झाली. त्या बोटीने प्रवास करणारांचे काय हाल झाले हे मला मागाहून कळले. सबंध बोट आया व लहान मुले यांनी गच्च भरून गेली होती, आया इतर मुलांच्या त्रासामुळे वैतागून गेल्या होत्या, मुलांचा तर इतका सुळसुळाट की त्यांना बोटीच्या काठावरून समुद्रात पडतील म्हणून आवरणे मुष्किलीचे होऊन गेले होते. – माझी रवानगी नंतर काही काळाने एका मोठ्या बोटीतून झाली. त्या बोटीबरोबर तिच्या संगे जाणाऱ्या इतर लहान बोटींचा आणि विमानांचा ताफा होता. आमची बोट मोठ्या इतमामाने व डौलाने सायकलच्या वेगात जात होती. माझ्याबरोबर 'हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी' या माझ्या ग्रंथाचे हस्तलिखित होते. त्या माझ्या हस्तलिखितात शत्रूला बातमी पुरवणारा काही मजकूर नाही ना याची तपासणी करण्याकरिता मी ते हस्तलिखित बोटीवरील सरकारी तपासनिसांच्या हवाली केले. बिचारे दुर्दैवी तपासनीस! त्यांना तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ बारीकपणे वाचण्याची पाळी आली याबद्दल त्यांची मला कीव आली! शेवटी मला तपासनिसांनी सांगितले की, अशा तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथातून जर्मनांना काहीच मिळण्यासारखे नाही अशी आमची खात्री झाली आहे. शेवटी जेव्हा ते मला आवर्जून म्हणाले की, "तुमचे हस्तलिखित पुस्तक आम्हाला फार आवडले बरं का! छान आहे", तेव्हा खरं सांगायचं म्हणजे माझा त्यांच्या म्हणण्यावर विश्वासच बसेना! – बोटीवरीलच नव्हे तर एकंदरच वातावरण गुप्ततामय होते. मला माझ्या मित्रांना देखील कळवायची चोरी की, मी अमुक ठिकाणाहून निघणार आहे. याच प्रवासात माझे एका दुसऱ्या बोटीवर स्थानांतर करण्यात आले. ही बोट अमेरिकन असून अगदी नवीन होती व हा तिचा पहिलाच प्रवास होता. त्या बोटीचा ब्रिटिश कॅप्टन आनंदी गडी होता. तो मला म्हणाला: "आमच्या या नवीन बोटीचा पहिलाच प्रवास असला तरी घाबरू नका बरं का? अशा पहिल्यांदाचा प्रवास करणाऱ्या नवीन बोटींच्या अपघातांचे प्रमाण असे आहे की चारापैकी एक तरी बोट पहिला प्रवास करताना पाण्यात दुभंगून

जाते ! " त्या बोटीवर आणखी एक अधिकारी असून तो चीफ एंजिनिअर होता. त्याचा माझ्यावर फार लोभ जडला होता. एकदा बोटीच्या डेकवरून आम्ही दोघे हिंडत असता, तो 'एबीसी ऑफ रिलेटिव्हिटी' या पुस्तकाची माझ्याजवळ फार वाखाणणी करू लागला. त्या पुस्तकाचा कर्ता मीच आहे हे त्याला माहीत नव्हते. ते जेव्हा मी त्याला सांगितले तेव्हा तर त्याला अपार आनंद झाला. आम्ही बोटीवरून प्रवास करीत असताना युद्ध बंद होऊन युद्ध-मुक्ति झाल्याची (Dday ची) घोषणा आम्हाला बिनतारी संदेशाने समजली. बोटीवरील एकूण एक खलाशी संदेश ऐकावयास एकत्र जमले होते. आमची बोट 'फिर्थ ऑफ फोर्थ' या बंदराला रविवारी लागली व मी तेथे उतरलो, व जवळील एका शहरात मार्ग काढीत गेलो. त्यावेळी पहिल्यांदा युद्धकाळ अनुभवलेल्या ब्रिटनचे मला पहिले दर्शन घडले. त्या क्षणी माझ्या-समोर जिकडे तिकडे पोलिश सैनिक व स्कॉच मुली यांची टोळकी फिरताना दिसली. पोलिश सैनिक प्रियाराधन करण्यात दंग दिसले व स्कॉच पोरी त्यांच्या-वर फिदा असलेल्या दिसून आल्या. लवकरच मी त्या रात्री लंडनला गेलो व माझी पत्नी व मुलगा कोठे आहेत, एकंदर त्यांची काय हालहवाल आहे याबद्दल खूप वेळा तारा-टेलिफोन करून चौकशी केली. तेव्हा कळले की माझी पत्नी मुलासह तिच्या आईकडे होती व मुलाला न्यूमोनिआ झाला होता. मी लगेच त्यांच्याकडे गेलो. तेथे मुलाला आता बरे वाटत आहे असे कळल्यावर मला बरे वाटले.

केंब्रिजच्या ट्रिनिटी कॉलेजने मला ५ वर्षे प्रोफेसरशिप देऊ केली व ती मी स्वीकारली. या प्रोफेसरशिपबरोबर प्रोफेसरला रहायला जागा मिळत असे ती मला मिळाली. मी तेथे रहायला गेल्यावर खोल्यांच्या खिडकी-तून हिरवीगार क्रीडांगणे व सभोवताली जिकडे तिकडे फुललेली फुलेच फुले बघून मला फार आल्हाद झाला. इतक्या काळानंतरही केंब्रिजचे सौंदर्य कमी झाले नव्हते हे पाहून मला आनंद वाटला. माझी जरी केंब्रिजला रहाण्याची सोय झाली, तरी माझी पत्नी व मुलगा यांना रहाण्याची कोठे व्यवस्था करावी हा माझ्यापुढे प्रश्न निर्माण झाला. केंब्रिजला जागेची भयंकर टंचाई होती. पण त्यातही मला घाणेरड्या वस्तीतील एका घरातील काही खोल्या मिळाल्या. तेथे माझ्या कुटुंबाला मी ठेविले. लवकरच मी केंब्रिजला एक घर विकत घेतले व तेथे आम्ही राहू लागलो. या घरात असतानाच, विजयदिनाचे समारंभ व इंग्लंडमधील (पार्लमेंट-) संसदेच्या निवडणुका घडून आल्या. याच घरात असताना मी माझ्या 'ह्यूमन कॉलेज, इट्स् स्कोप अॅण्ड लिमिट्स्' या

पुस्तकाचा बहुतेक भाग लिहिला. केंब्रिजला मी राहिलो असतो, पण मला असे आढळून आले की केंब्रिजच्या स्त्रीवर्गामध्ये आमच्या सभ्यतेविषयी काही किल्मिष असावे. त्यांची मने आमच्याविषयी साफ दिसली नाहीत. नंतर काही दिवसांनी लंडनमध्ये आम्ही एक फ्लॅट घेतला. मला इंग्लंडबाहेर, युरोपात व्याख्यानांच्या निमित्ताने जावे लागे. पुढे १९४९ मध्ये, माझ्या पत्नीने माझ्यापासून दूर रहायचे ठरविले व त्यामुळे आमचा विवाह संपुष्टात आला.

१९४० पासून १९५०-५५ च्या सुमारापर्यंत माझे मन अण्वस्त्रयुद्ध-विषयक प्रश्नामुळे प्रक्षुब्धावस्थेत होते. १९४५ साली हिरोशिमा व नागासाकी या जपानी शहरांवर जेव्हा अणुबॉम्ब पडले तेव्हा अण्वस्त्रयुद्धाची शक्यता व त्याची भीषणता शास्त्रज्ञांच्या व काही राजकारणी मुत्सद्द्यांच्या लक्षात आली. जपानी शहरांवर बॉम्ब पडल्यावर लवकरच काही महिन्यांनी मी 'हाऊस ऑफ लॉर्डस्' मध्ये एक भाषण केले. त्या भाषणात मी असे बिंबविण्याचा प्रयत्न केला की, जगात अण्वस्त्रयुद्ध सुरू होऊन जगाचा संहार होण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे, हिरोशिमा-नागासाकीवर पडलेल्या बांबपेक्षाही प्रचंड शक्तीचे अणुबॉम्ब – ज्याला पुढे हैड्रोजन बॉम्ब म्हणतात – निर्माण करण्याची प्रक्रिया चालू होण्याच्या पूर्वी, राष्ट्राराष्ट्रांमध्ये अण्वस्त्रे निर्माण करण्याची शर्यत जुंपण्याआधी, सर्व बड्या राष्ट्रांनी एकत्र येऊन या राक्षसी अणुशक्तीला शांततामय कार्यात राबवण्याची आवश्यकता आहे इत्यादि. माझे भाषण सर्वांनी ऐकून घेतले व प्रत्येकाने त्याची प्रशंसा केली. पण शेवटी सर्व श्रोत्यांचे ऐकमत्य असे दिसून आले की, हा प्रश्न आपल्यासमोर नसून आपल्या नातवंडांसमोर उभा ठाकणार आहे! अण्वस्त्रांबाबत अशी निष्क्रिय 'कशाला उद्याची बात' ही वृत्ती थेट जनतेपर्यंत आजही दिसून येत आहे. यामुळे माझा वैयक्तिक विचार खूप प्रक्षोभाने उसळून उठे, व माझे मन निराशाग्रस्त होई. भयंकर वादळ होऊन, सूर्यही अदृश्य होणार अशी क्षितिजावर चिन्हे दिसावी म्हणजे जसे मनात अस्वस्थतेचे काहूर माजते तसे माझ्या मनात माजे व डोके ताळ्यावर, शांत ठेवणे मला कठीण जाई.

लंडनमधील बेलग्रेव्ह स्क्वेअरमधील इंपीरिअल डिफेन्स कॉलेजमध्ये व्याख्यान देण्याबाबत मला काही वर्षे निमंत्रणे येत असत. पण पुढे एकाएकी ही निमंत्रणे येण्याचे बंद झाले. त्याचे कारण असे मला कळले: मी एका व्याख्यानात माझ्यासमोरील खिश्चनांना – ज्यांनी निर्भयपणे, वीरवृत्तीने युद्धात भाग घेतला होता त्यांना – उद्देशून म्हटले होते की, "धार्मिक भावनेच्या साहाय्यावाचून युद्धात विजय मिळणे शक्य नाही, अशी तुमची श्रद्धा आहे. म्हणून

मी ख्रिस्ताचे गिरिप्रवचन ('सर्मन ऑन दि माऊंट') वाचून बघितले. पण त्यात मला हैड्रोजन बॉम्बचा निर्देश आढळून आला नाही याचे आश्चर्य वाटते!" माझ्या भाषणातील हे वाक्य ऐकून माझ्या ख्रिश्चन श्रोत्यांना 'कशाला अशा व्याख्यात्यांना बोलवावयाचे व त्यांचे ऐकावयाचे' यांचा उलगडा पडेना! माझ्या श्रोत्यांना काहीही वाटो, पण माझ्यापुरते म्हणावयाचे झाल्यास, ख्रिश्चन धर्म व युद्ध आणि युद्धातील सर्वविध्वंसक शस्त्रास्त्रे यांचा मेळ घालणे असमर्थनीय वाटते.

नॉर्वेला भेट

ब्रिटिश सरकारच्या विनंतीवरून मी नॉर्वेला गेलो. तेथे जाण्याचा उद्देश हा की, नार्वेच्या सरकारने व लोकांनी रशियाविरुद्ध जो राष्ट्रांचा गट तयार होत आहे त्यात सामील व्हावे. आम्ही विमानाने ऑस्लोहून नार्वेतील ट्रॉंडहाइम या शहराकडे निघालो. ट्रॉंडहाईमच्या किनाऱ्याजवळ आमचे विमान पाण्यावर टेकत असताना, विमानात काही तरी बिघाड उत्पन्न झाला आणि ते बुडू लागले. त्याच्याभोवती लहान लहान बोटींचा ताफा जमला. विमानात असलेल्या आम्हाला सांगण्यात आले की, समुद्रात उडी मारा व पोहत जाऊन शेजारच्या लहान बोटीमध्ये चढा. विमानात दोन खोल्या होत्या. एक तंबाखू ओढणारांची व दुसरी इतरांची. तंबाखू ओढणाऱ्यांच्या खोलीला बाहेर पडायला एक दार होते. मी तंबाखू ओढणाऱ्यांच्या खोलीत बसलो होतो. त्यामुळे मी त्या दारातून बाहेर पडून उडी टाकून वाचलो. दुःखाची गोष्ट अशी की तंबाखू न ओढणाऱ्यांच्या खोलीतील सर्वच्या सर्व १९ उतारू पाण्यात बुडून मेले. विमानात बसताना ऑस्लोमधील माझ्या मित्राला – जो माझ्याकरिता विमानात जागा पहात होता त्याला – सांगितले होते की, 'माझ्याकरिता जेथे मी तंबाखू ओढू शकेन अशी जागा पहा.' व थट्टेने म्हटले होते की, 'जर मला तंबाखू ओढायला मिळाली नाही तर मी मरेन, रे बाबा!" विचित्र योगायोग असा घडून आला की माझे शब्द अनपेक्षितपणे खरे ठरले! – मी सुमारे १०० यार्ड पोहत जाऊन एका लहानग्या होडग्यात बसलो व नंतर ट्रॉंडहाइमला गेलो. तेथे एका हॉटेलमध्ये सोय करण्यात आली होती. प्रत्येकाने मला फार सौजन्य व आदरातिथ्य दाखविले. माझे सगळे कपडे ओले झाले होते. ते बदलून ते वाळेपर्यंत मला एका ख्रिश्चन पाद्र्याचे कपडे घालायला मिळाले, त्याची मला मौज वाटली. माझ्या काड्याच्या पेटीतल्या काड्या भिजल्या होत्या. त्या एक एक निराळ्या करून काही विद्यार्थ्यांनी वाळवून दिल्या. त्यांनी मला विचारले की, तुम्हाला

काय लागेल ते सांगा. मी त्यांना 'ब्रँडीचा अर्क व कॉफीचा मोठा पेला मला द्या' असे म्हटले. थोड्या वेळाने डॉक्टर आले व त्यांनी मी जे मागितले ते योग्यच होते असे म्हटले. खुद्द ट्राँडहाइमला त्यावेळी पाऊस असून सगळे वातावरण ओलेचिंब झाले होते. समुद्रातल्या पाण्यात असल्याप्रमाणेच ट्राँडहाइम शहरातही मला वाटते, असे मी तेथील मला भेटण्याकरिता आलेल्या लोकांना म्हटल्यावर त्यांना गंमत वाटली. त्याच वेळी मला कोपनहेगनहून एक टेलिफोन आला : "तुम्ही समुद्राच्या पाण्यात पडला असताना, तुमच्या मनात काय विचार आले ? 'मिस्टिसिझम अ‍ॅण्ड लॉजिक' विषयी तुम्ही विचार करीत होता ना ?" असा टेलिफोनवरून विचारणाऱ्याचा प्रश्न होता. मी उत्तर दिले की "पाणी किती थंड ? – याचा मी विचार करीत होतो" व हे म्हणून टेलिफोनचा रिसिव्हर खाली ठेवला !

राईथ व्याख्यानमाला

१९४४ मध्ये इंग्लंडमध्ये परत आल्यावर मला असा अनुभव आला की इंग्लंडमध्ये भिन्न मते, वादविवाद याला लागणारे स्वतंत्र वातावरण आहे. अमेरिकेत ते मला अनुभवायला मिळाले नाही. १९४९ च्या सुमारास बीबीसीच्या रेडिओ अधिकाऱ्यांनी राइथ (Reith) व्याख्यानमालेची सुरुवात काही व्याख्याने देऊन करण्यास मला निमंत्रण दिले; त्यावेळी मला या अनुभवाचा अधिक पडताळा आला. या व्याख्यानांकरिता मी 'अधिकारी संस्था व व्यक्ति' ('Authority and the Individual) असा विषय निवडला व ही माझी व्याख्यानमाला याच नावाने १९४९ साली पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाली. या माझ्या व्याख्यानमालेत मी मांडलेले महत्त्वाचे मुद्दे असे :

"यंत्रांच्या साहाय्याने जसजसे प्रचंड उद्योगधंदे (industrialism) निर्माण होत आहेत, तसतसे व्यक्तीचे स्वातंत्र्य अधिकाधिक कमी होत आहे. समाजात एकजीवपणा जर नांदायचा असेल तर व्यक्तीच्या कर्तृत्वाला अधिकाधिक वाव मिळाला पाहिजे. व्यक्तींना सुरक्षितता व न्याय प्राप्त करून देण्याकरिता समाजाने सतत प्रयत्नशील राहिले पाहिजे. त्याकरिता शासनसंस्थेसारखी प्रस्थापित चौकट तर पाहिजेच. पण तिच्यात व्यक्तिस्वातंत्र्याचा समावेश केला पाहिजे. हे व्यक्तिस्वातंत्र्य अबाधितपणे राखण्याकरिता प्रस्थापित शासनसत्तेपासून सांस्कृतिक गोष्टी वेगळ्या काढल्या पाहिजेत. आज सुरक्षितता जर कोणाला पाहिजे असेल तर ती राष्ट्रांना त्यांच्यावर आक्रमण करण्याकरिता टपून बसलेल्या शत्रुराष्ट्रांपासून. हे साध्य करण्याकरिता एक जागतिक सरकार स्थापन

अनुक्रमणिका

करून त्याला आंतरराष्ट्रीय बाबतीत सर्व निरनिराळ्या राष्ट्रांवर आपली सत्ता प्रस्थापित करता येईल इतके सामर्थ्यसंपन्न ते बनविले पाहिजे."

या माझ्या व्याख्यानमालेला, माझ्या वैयक्तिक जीवनाच्या दृष्टीने विशेष महत्त्व आहे : ते म्हणजे १९१४ सालापासून ज्या विषयांच्या चिंतनात व सोडवणुकीत मी मग्न होतो त्या विषयांमागील पार्श्वभूमी या व्याख्यानमालेतून व्यक्त करण्याची मला संधी मिळाली. ते विषय कोणते म्हणाल तर ते म्हणजे व्यक्ति व शासनसंस्था यांचे संबंध, युद्धाला प्रामाणिक विरोधाचा अधिकार आणि सविनय कायदेभंग हे होत.

ओ. एम्. पदवी

राइथ व्याख्यानमाला देण्यापूर्वी माझे जुने प्रोफेसर व 'प्रिन्सिपिआ मॅथिमॅटिका' या ग्रंथलेखनातील सहकारी ए. एन्. व्हाइटहेड यांना ओ. एम्. ('ऑर्डर ऑफ मेरिट') ही पदवी सरकारने दिली होती. आता मी ब्रिटिश प्रस्थापित सरकारच्या मर्जीतला इतका बनून गेलो होतो की, १९५० च्या आरंभी मलाही ही ओ. एम्. पदवी देण्याचे ठरले. हे ऐकून मला बरे वाटले, याचे कित्येकांना आश्चर्य वाटण्याचा संभव आहे. पण मी मनातून भावनेने, उत्कटतेने रोमरोमांतून इंग्लिशमन आहे म्हणून मला माझ्या देशाच्या प्रमुखाने दिलेली ही पदवी अत्यंत मोलाची वाटते. रीतसरपणे पदवीचा स्वीकार करण्याकरिता मला अर्थात् बकिंगहॅम राजवाड्यात जावे लागले. राजेसाहेब अत्यंत सौजन्यपूर्ण रीतीने माझ्याशी वागले. परंतु माझ्यासारख्या विक्षिप्त आणि शिवाय पूर्वी एकदा तुरुंगात कैद अनुभवून आलेल्या अशा गृहस्थाशी, औपचारिकरीत्या का होईना, सौजन्यपूर्ण शिष्टाचाराने वागणे राजेसाहेबांना चमत्कारिक वाटले असावे असा माझा ग्रह झाला. ते माझ्याशी बोलताना एक वाक्य बोलून गेले: "तुम्ही काही वेळा ज्या रीतीने वागला आहात त्या रीतीने सर्वच तुमच्यासारखे वागायला लागले, तर ते चालणार नाही". यावर त्यांना द्यावयाचे उत्तर अगदी माझ्या तोंडाशी आले होते पण ते मी आवरले व ते मी बोललो नाही याचे आजही माझे मला कौतुक वाटते. मी जे उत्तर देणार होतो पण प्रत्यक्ष बोलून दाखविले नाही ते म्हणजे – " आपल्या बंधुराजांप्रमाणे !' मी युद्धाला प्रामाणिक (conscientious) विरोध केला होता ही गोष्ट राजेसाहेबांच्या मनात असावी ते मी ताडले आणि हे मनात येऊन ते जे बोलले त्यावर काहीच उत्तर न देणे मला बरे वाटले नाही. म्हणून मी त्यांना म्हणालो: "माणसाने कसे वागावे हे त्याने पत्करलेल्या धंद्यावर अवलंबून असते. उदा-





हरणार्थ, टपालवाला पोस्टमन याला अमुक रस्त्यावरील ज्या घराघरातून पत्रे टाकायची आहेत, त्या घरांची दारे त्याने ठोठावलीच पाहिजेत. पण पोस्टमनशिवाय दुसराच कोणी अशी दारे ठोठवायला लागला तर तो मोठा सार्वजनिक उपद्रव होईल, नाही का ?" या माझ्या उत्तरावर राजेसाहेबांनी उत्तर देण्याचे टाळले व चटकन् विषय बदलून त्यांनी मला विचारले— " काहो, तुम्हाला माहीत आहे का की अशी एक व्यक्ति आहे की जिला के. जी. (Knight of the Garter) व ओ. एम्. या दोन्हीही पदव्या मिळाल्या आहेत ? दोन्हीही पदव्या मिळविणारा अशी तीच एकमेव व्यक्ति आहे." ' मला माहित नाही ' असे जेव्हा मी म्हटले त्यावर त्यांनी कृपावंत होऊन " ती व्यक्ति लॉर्ड पोर्टल होय " असे सांगितले. लॉर्ड पोर्टल माझे एक जवळचे नातेवाईकच होत हे मात्र मी त्यांना सांगितले नाही !

१९४९ च्या फेब्रुवारीमध्ये फरान्समधील सार्बोन या विद्यापीठात मला व्याख्यान देण्याकरिता बोलाविले होते. माझ्या व्याख्यानाचा विषय ' व्यक्ति व आधुनिक संस्था ' असा होता. या माझ्या व्याख्यानात मी अत्यंत प्रखर बुद्धिमत्तेचे आणि सौजन्यशील असे फरेंच गणितज्ञ जीन निकोड (Jean Nicod) यांच्याविषयी अत्यंत प्रशंसापूर्ण उद्गार काढले. निकोड हे १९२४ सालीच निधन पावले. त्यांची विधवा पत्नी माझ्या न कळत माझ्या त्या व्याख्यानाला हजर होती हे मला जेव्हा कळले तेव्हा मला फार आनंद झाला.

आस्ट्रेलियाला भेट

जून १९५० च्या अखेरीस मी ' आस्ट्रेलिअन इन्स्टिटयूट ऑफ इंटर-नॅशनल अफेअर्स ' या संस्थेचे निमंत्रण स्वीकारून आस्ट्रेलियाला गेलो. तेथे अनेक विद्यापीठांतून माझी व्याख्याने झाली. ' शीत-युद्ध ' (cold war) हा जरी मला व्याख्यानांकरिता विषय दिलेला असला, तरी त्या विषयाचा अर्थ मी अधिक व्यापक करून, यांत्रिक उद्योगधंद्यांच्या युगाचे भवितव्य (future of industrialism) या विषयावर बोललो. त्यावेळी ऑस्ट्रेलियामध्ये मजूरसरकार अधिकारारूढ होते आणि चीन – व – जपानविषयी तेथे दिसलेला भयंकर द्वेष सोडला तर एकंदर वातावरण मला बरे आशादायक वाटले. मला तेथील लोक आवडले आणि विशेष प्रभाव माझ्या मनावर कोणता पडला असेल तर त्या देशाच्या महान् विस्ताराचा. या देशाच्या विस्तारामुळे व एकमेकांपासून तुटक अशा तुरळक लोकवस्तीमुळे, वाचनालये पुस्तकालये, पुस्तकांची दुकाने मला किती तरी आढळून आली. इतरत्रच्या पेक्षा येथील लोक पुस्तके वगैरे अधिक

वाचतात असे मला दिसले. मी तेथील 'अॅलिस स्प्रिंग्ज' नांवाचे शेती – व – मेंढीसंवर्धनकेंद्र पहायला गेलो होतो. मला तेथील एक तुरुंग दाखविण्यात आला आणि त्या तुरुंगातील खोल्या सर्व सुखसोयींनी युक्त आहेत असे मला सांगण्यात आले. "अशा विशेष सुखसोयी तुरुंगात का बरे" अशी मी विचारणा केली असता, मला सांगण्यात आले की, बहुतेक प्रमुख नागरिकांना केव्हा ना केव्हा तरी तुरुंगाची वारी करून यावी लागते. एकमेकांच्या मेंढ्या चोरून पळवून नेणे हा तेथील नियमित कार्यक्रम असून त्यात अनपेक्षित असे लोकांना काही वाटत नाही. – आस्ट्रेलियन सरकार तेथील आदिवासींना चांगले वागवते; परंतु पोलिस आणि गौरवर्णीय लोक त्यांना अमानुषपणे वागवतात असे मला दिसून आले. तेथील आदिवासींच्या एका खेड्यात मी गेलो असताना, मला एक आदिवासी 'माझी सायकल चोरीला गेली आहे' अशी तक्रार करीत असताना आढळून आला. मी त्याला पोलिसांकडे तक्रार नोंदविण्यास सांगितले पण तसे तो करीना. माझ्या बरोबरच्या अधिकाऱ्याला मी त्याचे कारण विचारले असता तो म्हणाला की 'कोणीही आदिवासी पोलिसात तक्रार नोंदवावयास गेला की त्याचा पोलिस छळ करतात!' तेथील गौरवर्णीय लोक तर आदिवासींशीं बोलताना वाटेल तसे अपशब्द वापरत असत, असे माझ्या दृष्टोत्पत्तीस आले. आस्ट्रेलियामध्ये बर्फाच्छादित डोंगर' ('Snowy Mountains') या नावाच्या टेकड्या एकाला एक लागलेल्या असून त्या टेकड्यांवरील पाण्याचा पाटबंधाऱ्याकरिता उपयोग करून घ्यावा अशी एक योजना सरकारच्या विचारापुढे होती. त्या योजनेला ऑस्ट्रेलियातील काही राज्यांचा – ज्यांना त्या योजनेचा फायदा मिळणार नव्हता अशांचा – विरोध होता. मी अर्थात् माझ्या भाषणातून ही योजना स्वीकार्य आहे असे स्पष्ट सांगितले. आस्ट्रेलियामध्ये दिलेल्या काही व्याख्यानांतून मी संततिनियमनाचा पुरस्कार केला. रोमन कॅथॉलिक लोकांना हा माझा पुरस्कार आवडला नाही आणि मेलबोर्नच्या आर्चबिशपने तर सार्वजनिक भाषणातून माझा असा उद्धार केला की, अमेरिकेने या गृहस्थाला (रसेल यांना) एका वेळी देशाबाहेर हाकलून दिले होते! हा त्यांचा आरोप खरा नव्हता व त्यांच्यावर माझी बदनामी केल्याबद्दल फिर्याद करण्याचा माझा विचार मी बोलून दाखविला. परंतु काही पत्रकारांनी मेलबोर्नच्या आर्चबिशपना या प्रश्नावर जेव्हा छेडले, तेव्हा त्यांनी असा आरोप करण्यात चूक झाली असे सार्वजनिक रीत्या कबूल केले. यामुळे माझी अर्थात् निराशा झाली. कारण बदनामी केल्याबद्दल भरपाईची रक्कम मिळविण्याची आशा मला

सोडावी लागली. ऑस्ट्रेलियातून विमानाने परत येताना मी सिंगापूर, कराची व मुंबई येथे थांबत आलो. परंतु वेळ जास्त नसल्यामुळे प्रत्येक ठिकाणी विमानतळापलीकडे मला जाता आले नाही. अशा गर्दीतही मी सिंगापूरला २६ ऑगस्टला १९५० रोजी रेडिओवरून एक व्याख्यान दिले. त्यात मी असे प्रतिपादन केले की, "ब्रिटनने हिंदुस्थानातून जसा आपला पाय काढून घेतला तसा सर्व आशियातून पाय काढून घ्यावा, त्यातच त्याची शोभा राहील. नाही तर युद्धप्रसंगाच्या निमित्ताने त्यांच्यावर तेथून हकालपट्टी होण्याची पाळी येईल. आशियातून जर ब्रिटनने सुखासुखी आपले चंबूगबाळे आवरून घेतले, तर आशियाई राष्ट्रांचा एक तटस्थ गट पंडित नेहरूंच्या नेतृत्वाने बनवता येणे शक्य होईल. असे झाल्यास ती एक उत्तम गोष्ट होईल व त्यात ब्रिटनचा शहाणपणा व मुत्सद्देगिरी सिद्ध होईल". या माझ्या बोलण्याकडे कोणीही लक्ष दिले नाही. तरीदेखील मला असे वाटते की, माझा सल्ला बरोबर होता.

अमेरिकेत व्याख्याने

ऑस्ट्रेलियातून आल्यावर मी अमेरिकेला गेलो. तेथे एका सुप्रसिद्ध, मुलींच्या कॉलेजमध्ये एक महिनाभर मी तत्त्वज्ञान शिकवावे असा एक अल्प-कालीन कार्यक्रम आखला होता. तेथून मी प्रिन्सटनला गेलो व आईनस्टाइन इत्यादी जुन्या मित्रांना भेटलो. तेथे प्रिन्सटनला मला बातमी समजली की, मला नोबेल पारितोषिक मिळणार आहे. परंतु या माझ्या अमेरिकेच्या भेटी-तील मुख्य संस्मरणीय गोष्ट म्हणजे कोलंबिया विद्यापीठात मी दिलेली तीन व्याख्याने ही होय. पूर्वी मी ऑक्सफर्डला व लंडनला 'रॉयल सोसायटी ऑफ मेडिसिन' या संस्थेत जी व्याख्याने दिली ती व वर उल्लेखिलेली अमेरिकेत दिलेली तीन व्याख्याने एकत्र करून त्यांचे एक पुस्तक 'दि इंपॅक्ट ऑफ सायन्स ऑन सोसायटी' ('विज्ञानाचे समाजावर परिणाम') हे प्रसिद्ध झाले. या व्याख्यानातून मी पुढील मुद्द्यांवर भर दिला: "वैज्ञानिक ज्ञानामुळे मानवाची शक्ति खूप वाढली आहे. नुसत्या प्रार्थना आणि भक्ति करून आपणास पाहिजे त्या गोष्टी साध्य होत नसतात. त्याकरिता निसर्गनियमांचे ज्ञान संपादन केले पाहिजे. वैज्ञानिक तंत्रज्ञांनी बंदुकी दारूचा शोध लावला आणि या बंदुकीच्या दारूमुळे जुने किल्ले व दुर्ग यांची शक्ति नष्ट झाली. खलाशाच्या होकायंत्राचा शोध लागला आणि त्याच्या शोधामुळे युरोपची जगातील इतर राष्ट्रांवर सत्ता निर्माण झाली. औद्योगिक क्रान्तीमुळे तर मानवाला कधी नव्हती अशी शक्ती प्राप्त झाली आहे. वैज्ञानिक प्रयोगशाळेत शास्त्रीय रीतीने प्रजोत्पादन करण्याची

शक्यता निर्माण झाल्यामुळे, वैज्ञानिक सामर्थ्याचे धोके दिसू लागले आहेत. याशिवाय अण्वस्त्रांच्या निर्मितीमुळे सर्व मानवजात नष्ट होण्याचा भयंकर धोका निर्माण झाला आहे. हा धोका टाळावयाचा असेल तर अण्वस्त्रे व त्यांचे उत्पादन हे एकाच जागतिक श्रेष्ठ शासनसंस्थेकडे सोपविणे अगत्याचे आहे. असे सर्वश्रेष्ठ जागतिक सरकार स्थापन होऊ शकेल की नाही हाच आपणापुढे महत्त्वाचा प्रश्न आहे. त्याकरिता मानवी स्वभावात इष्ट असे परिवर्तन घडून आले तरच सुखी जग निर्माण होईल. आपल्या या युगात काही गोष्टी आपण आवर्जून आचरल्या पाहिजेत तर इतर काही गोष्टी आपण वर्ज्य किंवा त्याज्य समजल्या पाहिजेत. ज्या गोष्टी आपण अंगी बाणविण्याची आवश्यकता आहे त्या गोष्टी अशा: करुणा व सर्व मानवजात सुखी व्हावी ही इच्छा; काल्पनिक गोष्टी (myths) कितीही आल्हादकारक वाटल्या तरी त्यांना फाटा देऊन, ज्ञान संपादन करण्याची अभिलाषा; सर्वात विशेष श्रेष्ठ म्हणजे धैर्यशाली आशावादित्व आणि सर्जनशक्तीची प्रेरणा; — या गुणांची आपणास आज आवश्यकता आहे. या उलट ज्या गोष्टींमुळे किंवा दुर्गुणांमुळे जगाला संकटाच्या खाईत लोटण्याचा धोका निर्माण झाला आहे ते दुर्गुण म्हणजे निर्दयपणा, हेवादावा, लोभीपणा, चढाओढ करण्याचा हव्यास, व्यक्तीच्या केवळ मनोरथावर अवलंबून असणारी अविवेकी शाश्वती शोधण्याचा आटापिटा, आणि ज्याला फ्रॉइड व त्याचे अनुयायी मरण-अभिलाषा (death-wish) म्हणतात ती; — हे सर्व दुर्गुण किंवा अनिष्ट गोष्टी टाळल्या पाहिजेत."

माझ्या अमेरिकेतील व्याख्यानांना माझ्या अपेक्षेपलीकडे भरगच्च श्रोतृसमूह जमत असे. याचे कारण माझ्याप्रमाणेच माझा श्रोतृवृंदही बंडखोर वृत्तीचा होता. त्याला परंपरागत अंधश्रद्धेने चालत आलेल्या गोष्टींची टवाळी केलेली आवडत असावी. मला आठवते की एका व्याख्यानात मी ॲरिस्टॉटलची टवाळी केली होती : ॲरिस्टॉटलने एके ठिकाणी असे म्हटले आहे की 'उंदरीण — विशेषतः गाभण उंदरीण जर घोड्याला डसली तर, घोडा मरतो!' — कोलंबिया विद्यापीठातील माझ्या शेवटच्या व्याख्यानाच्या अखेरी-अखेरीस मी जे एक वाक्य बोललो त्यामुळे मोठे वादंग माजून मला त्याचा पुढे बरेच दिवस खुलासा करणे भाग पडले. मी त्या व्याख्यानात म्हटले होते : "आज जगाला जर कोणत्या गोष्टीची गरज असेल तर प्रेमाची, ख्रिश्चन प्रेमाची, किंवा करुणेची.' या वाक्यातील ख्रिश्चन या विशेषणाने माझ्या काही नेहमीच्या वाचकांच्या मनात वादळ माजले. या विशेषणाच्या उपयोगाने धर्मनिरपेक्ष स्वतंत्र विचार करणाऱ्या लोकांकडून माझ्यावर

पत्रांचा पाऊस पडला. त्यांचा एकच सूर होता, "तुम्ही परंपरागत ख्रिश्चनधर्मी झालात ही अत्यंत शोचनीय गोष्ट होय!" याउलट ख्रिश्चनधर्मीयांची मला पत्रे आली; त्यात त्यांनी माझ्यासारखे बंडखोर कोंकरू परत कळपात आल्याबद्दल अभिनंदन केले होते. या प्रसंगानंतर बहा वर्षांनी मला जेव्हां तुरुंगात जाण्याचा प्रसंग आला तेव्हा तेथील ख्रिश्चन पाद्रयाने मला म्हटले की, "तुम्हाला शेवटी खरा प्रकाश दिसला ही आनंदाची गोष्ट होय." मला या सर्वांची गंमत ही वाटली की, त्यांनी माझ्या 'ख्रिश्चन' या उपयोजिलेल्या विशेषणाने गैरसमज करून घेतला. ज्या संदर्भात मी 'ख्रिश्चन' हे विशेषण वापरले त्यावरून माझ्या दृष्टीने हे स्पष्ट होते की माझ्या मनात स्त्रीपुरुषविषयक प्रेमापेक्षा, एक निराळे प्रेम असते असे व्यक्त करावयाचे आहे. माझे म्हणणे असे की अशा वेगळया ('ख्रिश्चन') प्रेमाने आपले अंतःकरण स्फुरित होऊन प्रेरित होत असेल, तर मग आपल्या जीवनाला हेतुपूर्वक अर्थ येतो, काय करावे याचे मार्गदर्शन होऊ लागते, धैर्याला सकारण आधार प्राप्त होतो, आणि बौद्धिक प्रामाणिकपणा बाळगण्याची निकडीची गरज उत्पन्न होते. या गोष्टी जर आपल्या भावनांना प्रेरणा देत असतील, तर 'धर्म' 'धर्म' म्हणून असे काही आवश्यक आहे असे जे म्हणतात, ते सर्व आपल्यापाशी आहे असे समजावयास हरकत नाही." एतत्संबद्ध विषयांवरील माझी मते व्यक्त करणारे पुस्तक १९५७ साली प्रसिद्ध झाले. त्या पुस्तकाचे नाव 'Why I am not a Christian' असे आहे.

नोबेल पारितोषिक

१९५० सालच्या अखेरीस नोबेल पारितोषिक स्वीकारण्याकरिता मला स्वीडनमधील स्टॉकहोमहून निमंत्रण आले. मला नोबेल पारितोषिक, साहित्याकरिता, विशेषतः माझ्या 'मॅरेज अ‍ॅण्ड मॉरल्स' या पुस्तकाकरिता, मिळालेले बघून मला जरा आश्चर्यच वाटले. स्वीडनमधील स्टॉकहोमला जाताना मला जरा भीतीच वाटत होती. कारण मला बरोबर ३०० वर्षांपूर्वीचा प्रसंग आठवला. स्वीडन ज्याचा एक भाग आहे अशा स्कॅंडिनेव्हिआच्या राणीकडून डेकार्ट नावाच्या तत्त्वज्ञान्याला निमंत्रण आले होते. तो भर हिवाळा होता. डेकार्ट निमंत्रणानुसार तेथे गेला व तेथील थंडी असह्य होऊन मृत्यू पावला! परंतु माझ्यावर मात्र असा प्रसंग आला नाही. आम्ही उतरलो त्या निवासस्थानी छान ऊबदार अशा सुखसोयी होत्या. हवाही बर्फाळ नसून पावसाळी होती. त्यामुळे आमच्या उत्साहावर थोडे विरजणच पडले. स्टॉकहोमचा



समारंभ मोठा भव्य व आनंददायक झाला व मला आवडला. माझ्या शेजारी एक दुसरा नोबेल-पारितोषिकविजेता बसला होता. पण तो इतका केविलवाण्या मुद्रेचा व मुखदुर्बळ होता की तो काय बोलला हे श्रोत्यांना ऐकू देखील गेले नाही. त्याची मला कीव आली. जेवणात माझ्या पंक्तीला मादाम जोलिओ-क्यूरी होत्या. त्यांचे बोलणे मला मनोरंजक वाटले. संध्याकाळी स्वीडनच्या राजाने आम्हाला एक 'पार्टी' दिली. त्यावेळी राजाच्या अेड-डी-कँपने मला सांगितले की, 'राजेसाहेबांना तुम्हाला भेटायची इच्छा आहे'. स्वीडनने रशियाविरुद्ध नार्वे व डेन्मार्कशी संगनमत करावे अशी आपली इच्छा राजेसाहेबांनी मजजवळ बोलून दाखविली. मी त्यांना म्हणालो: "अलबत, असेच व्हावयास पाहिजे. कारण जर पाश्चात्य राष्ट्रांचे व रशियाचे युद्ध जुंपले तर रशिया नार्वेतील बंदरावर स्वीडनकडूनच, स्वीडनवर आक्रमण करून येणार!" राजेसाहेबांना माझे हे विधान पसंत पडले. मी सुद्धा सत्कारसमारंभाच्या वेळी भाषण करताना खुषीत होतो. तेथे जवळच पाण्याचा कृत्रिम धबधबा तयार केला असून त्याखाली पडलेल्या पाण्यात उग्र सर्वभक्षक 'आ वासून असलेले यांत्रिक मासे पोहत होते. त्यांचा उल्लेख करून मी माझ्या भाषणात म्हणालो: "मला वाटते की प्रत्येक मोठ्या शहरात कृत्रिम पाण्याचे धबधबे असावेत की ज्यात लोकांना केव्हा फुटतील त्याचा नेम नाही अशा होड्यांतून उतरता येईल! त्याचप्रमाणे प्रत्येक मोठ्या शहरात स्नानाकरिता तळी असावीत व त्या तळ्यातून असे उग्र यांत्रिक मासे खूप असावेत. जो कोणी युद्धबंदी करण्याकरिता युद्ध करा असे प्रतिपादन करील, त्याला दिवसातून दोन तास या कृत्रिम माश्यांच्या तोंडी द्यावे!"

१९५० सालच्या आरंभाला मला ओ. एम्. हा किताब मिळाला व सालअखेरीस नोबेल पारितोषिक मिळाले. म्हणून १९५० ह्या वर्षी माझ्या सामाजिक संभावितपणाचा किंवा प्रतिष्ठितपणाचा कळस झाला असे म्हणावयास हरकत नाही. म्हणून ते वर्ष माझ्या सदैव लक्षात राहील. खरें म्हणजे या मानसन्मानप्रतिष्ठितपणामुळे मला जरा अस्वस्थच वाटत होते, कारण न जाणो त्या प्रतिष्ठितपणाच्या आहारी जाऊन अंधपरंपरागत मार्गाकडे आपली पावले वळतील अशी मला भीती वाटते. माझे पहिल्यापासून सतत असे मत आहे की प्रतिष्ठितपणा दुष्टपणाशिवाय असूच शकत नाही! असा हा प्रतिष्ठितपणा मिळायला आपण कोणत्या तऱ्हेचे पाप केले आहे हे मला समजेना इतकी माझी नैतिक जाणीव बोथट झाली होती!

‘ बदलत्या जगाला नवीन आशा ’

परंतु या मानसन्मानाने व माझ्या ‘हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी’ या पुस्तकाचा खूप खप होऊन त्याच्या विक्रीच्या वाढत्या उत्पन्नामुळे माझ्या मनात एक मोकळेपणाची जाणीव व विश्वास उत्पन्न झाला व त्यायोगाने मला योग्य वाटेल त्या कामांवर माझी शक्ती खर्च करण्यास मला वाव मिळाला. माझ्या हातून पुष्कळ काम झाले होते त्यामुळे माझ्या ठिकाणी खूप आशावाद व उत्साह निर्माण झाला होता. मला अशी शंका आली की आपण आपल्या अलीकडील पुस्तकातून मानवजातीपुढे ज्या निराशाजनक गोष्टी ‘आ’ वासून उभ्या आहेत त्यांच्यावरच अवास्तव असा फार भर दिला आहे. त्यामुळे आता आपण असे व अशा रीतीने पुस्तक लिहावे असे मला वाटले की ज्यात प्रचलित संघर्षातील आशादायक गोष्टी अधिक उठून दिसतील. असे पुस्तक लिहून मी त्या पुस्तकाला ‘बदलत्या जगाला नवीन आशा’ (New Hopes for a changing World) असे मुद्दामच नाव दिले. त्या पुस्तकाच्या अखेरीस आपण जर मनात आणले तर जग सुखी कसे बनवू शकू याचे एक कल्पनाचित्र उभे करण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. त्या कल्पनाचित्राचा सारांश असा : “माणूस पूर्वी झाडावर रहात होता. तेथून उतरून त्याने जो युगानुयुगे प्रवास केला आहे तो त्याचा प्रवास अत्यंत खडतर आणि संकटग्रस्त असा झाला आहे. वैराण वाळवंटातून प्रवास करीत असता, मानवाने आपल्याभोवती मेलेल्या आपल्या सहप्रवाश्यांच्या पांढऱ्या अस्थींचा खच पडलेला पाहिला आहे. भुकेने व तहानेने पीडित होऊन, रानटी पशू आणि आपलेच मानवी शत्रू यांच्या भीतीने त्याला वेड लागण्याची पाळी येत गेली आहे. हे शत्रू केवळ जिवंतच नव्हेत तर स्वतःच्या भयंकर मानसिक भयाकुलतेने निर्माण केलेली, मेलेल्या प्रतिस्पर्ध्यांची भुते ही होत. आता कोठे मानव त्या वैराण ओसाड प्रदेशातून बाहेर पडत असून प्रसन्न हास्याने जणू स्वागत करणाऱ्या सस्यश्यामल भूमीत प्रवेश करीत आहे. परंतु दुर्दैवाची गोष्ट अशी की रात्रीसारख्या भयाण प्रदेशातून प्रवास केल्याच्या त्या आठवणी मानवाच्या इतक्या मानगुटी बसल्या आहेत की प्रसन्नपणे, आनंदाने हसावे कसे, याचाही त्याला विसर पडला आहे ! आता उषःकालचा प्रकाश अवतीर्ण होत आहे यावरही आपला विश्वास बसेनासा झाला आहे. जुन्या कल्पनांनी आम्ही इतके ग्रस्त होऊन गेलो आहोत की आमच्यातील भय व द्वेष हे विकार अजून कमी होत नाहीत. द्वेष केवळ इतरांचाच नव्हे तर स्वतःचा, आपण कोणी पापी

आहो असें समजून आपणा स्वतःचाच ! मानवाचा केवढा हा मूर्खपणा ? यातून मुक्त व्हायचे असेल तर माणसाला आज एकाच गोष्टीची गरज आहे. ती म्हणजे आपल्या हृदयाची कवाडे उघडून नवीन येणाऱ्या आनंदाचे स्वागत करणे आणि विस्मृत भूतकालाच्या लुकलुकणाऱ्या अंधकारात भीतीच्या भुताला 'चींचीं' करीत पळवून लावणे. माणसाने वर मान करून पहात असे छातीठोकपणे म्हटले पाहिजे : 'नाही, मी कींव करण्यासारखा पातकी नाही. दूर व खडतर मार्गावरून मी प्रवास करीत आलो असून मला आता उमगले आहे की, बुद्धीने व विवेकाने नैसर्गिक आपत्तींवर कशी मात करावी , स्वातंत्र्याचा व आनंदाचा अनुभव घेत कसे जगावे, स्वतःच्या अंतरात्म्यात व सर्व मानवजातीशी परम शांतीचा कसा अनुभव घ्यावा ! ' या जर गोष्टी घडून यावयाच्या असतील तर मानवांनी दुःखाच्या ऐवजी आनंदाची कास धरली पाहिजे. नाही तर, चिरकालीन मृत्यूच्या खोल गर्तेत मानव कायमचा पुरला जाऊन तो इतका नामशेष होईल की त्या मानवाचा आपणच ओढवून घेतलेल्या विस्मृतीत विलय होऊन जाईल ! "

नीतिशास्त्रविचार

लवकरच मला असे आढळून आले की, 'बदलत्या जगाला नवीन आशा' या आपल्या पुस्तकातील प्रतिपादन केलेल्या विषयाचे नवीन आणि अधिक सखोलपणे परीक्षण करावे. त्याकरिता मी एक नवीन पुस्तक योजून लिहिले ते म्हणजे 'नीतिशास्त्र आणि राज्यशास्त्र यांच्या दृष्टिकोणातून मानवी समाजाचा विचार'. (Human Society in Ethics and Politics)

माझ्यावर असा एक आक्षेप घेतला जातो की, मी इतर ज्ञानशाखांसंबंधी लिहिले आहे पण नीतिशास्त्राची चर्चा मी टाळली आहे. याला माझे उत्तर असे की नीतिशास्त्र ही एक ज्ञानाची स्वतंत्र शाखा नव्हेच. माझ्या वरील पुस्तकात मी असा निर्णय मांडला आहे की, नीती ही स्वतंत्र नसून, तिचे पृथक्करण करीत गेले असता, ती शेवटी राज्यशास्त्राचाच एक भाग म्हणून शिल्लक रहाते. युद्धामध्ये प्रत्येक पक्ष म्हणत असतो की आमची बाजू न्याय्य असून आमचा पराभव झाला तर मानवजातीवर अरिष्ट कोसळेल. हे अरिष्ट सिद्ध करायचा युक्तिवाद म्हणजे दुसऱ्या नैतिक कल्पनांना – निर्दयपणा हा वाईट होय, कला किंवा ज्ञान यांची आवड ही चांगली गोष्ट होय – इत्यादि नैतिक कल्पनांना आवाहन करणे. पण अशा युक्तिवादांनी शुद्ध बौद्धिक निर्णय होऊ शकत नाही. एखादा मनुष्य म्हणायला लागला की पृथ्वी ही सपाट आहे

व त्यावर दुसरा म्हणाला की पृथ्वी गोल आहे तर दोघांनाही संयुक्तपणे जलपर्यटन करायला सांगून हा वाद बौद्धिक दृष्टचा निकालात काढणे शक्य आहे. पण नैतिक प्रश्नाबद्दल असा रोखठोक निर्णय होऊ शकत नाही. म्हणून सान्टायन या तत्त्वज्ञान्याप्रमाणे माझेही असे मत आहे की, नैतिक ज्ञान अशी काही चीज नाहीच. याबाबतीत मी जे मार्गदर्शक तत्त्व अंगीकारले ते हे की, नीतिशास्त्राचा उगम भावना-मनोविकारात आहे. म्हणून भावनेपासून सुरुवात करून, तीवरून माणसाने काय करावे हे सिद्ध करावयाला वस्तुनिष्ठ योग्य उपाय आढळत नाही. डेव्हिड ह्यूमचे एक वचन आहे : "विवेकबुद्धि (Reason) ही भावना-मनोविकारांची बटीक असून तिने तसेच राहिले पाहिजे." हे वचन मला मान्य आहे. काही भावना-मनोविकार यशस्वी होऊन माणूस सुखी होतो. इतर काही भावना-मनोविकार अयशस्वी होऊन, माणूस दुःखी होतो. याचा परिणाम म्हणजे 'कर्तव्याकर्तव्य', 'आत्मसंयमन', 'अमुक एक गोष्ट केलीच पाहिजे असा नैतिक आदेश' या ज्या नेहमी उदात्त समजल्या जाणाऱ्या संकल्पना आहेत, त्या शेवटी भंपक किंवा पोकळच होत, असा होतो. मला तर वाटते की हा परिणाम तर्कदृष्टचा अपरिहार्य व बरोबर आहे. याला मात्र माझ्या दृष्टीने एक अपवाद आहे : जो मनुष्य स्वतः दुःख सोसून समाजाला सुखी करतो तो स्वतःला सुखी करून समाजाला दुःखी करणाऱ्या माणसापेक्षा अधिक चांगला होय अशी माझी व आपली सर्वांची भावना असते. परंतु हे विधान खरे मानायला, किंवा अल्पसंख्याकांच्या इच्छांपेक्षा बहुसंख्याकांच्या इच्छांना मान देणे अधिक चांगले, या मताला बौद्धिक युक्तिवादाचा आधार मिळत नाही. – नैतिक निर्णयांचे योग्यत्व सिद्ध करायला बौद्धिक उपपत्तींच्या जवळजवळ येणारी दुसरी एक उपपत्ती आहे. त्या उपपत्तीला 'सुसंवादित्वाचे तत्त्व' (The doctrine of the compossibility) म्हणता येईल. उदाहरणार्थ, लोकशाही पक्षाचे तुम्ही अत्यंत कडवे अनुयायी असला तरी त्या पक्षाने जो अध्यक्षपदाकरिता मनुष्य उभा केला आहे त्याच्याबद्दल तुम्हाला तिरस्कार वाटणे शक्य आहे. असे झाले तर तुमचे पक्ष-प्रेम आणि त्या व्यक्तीचा तिरस्कार या गोष्टी सुसंवादी नाहीत. किंवा समजा, एखादा मनुष्य तुम्हाला आवडत नाही पण त्याचा मुलगा तुम्हाला आवडतो. जर ते सारखेच जोडीने बरोबर असलेले तुम्हाला दिसले तर ही जोडी सुसंवादी (compossible) नाही, असे म्हणता येईल. राज्यशास्त्राची कला म्हणजे सुसंवादी लोकांचा जास्तीत जास्त गट बनविणे होय. ज्या मनुष्याला जीवनात सुखी व्हायचे असेल, त्याने आपल्या जीवनात सुसंवादी इच्छांचा जास्तीत जास्त मोठा गट प्रमुख

बनविला पाहिजे.– पण तात्त्विक दृष्टया विचार करता, सुसंवादित्वाच्या तत्त्वानेही नैतिक प्रश्नाचे अंतिम उत्तर मिळत नाही. शेवटी हे गृहीत धरावेच लागते की सुख हे दुःखापेक्षा अधिक चांगले. – या चर्चेवरून नैतिक विचाराबद्दल मला काहीही विधिनिषेध नाही असे कोणी समजू नये. इतर प्राणिमात्रांप्रमाणे माणसालाही निसर्गदत्त भावना व मनोविकार आहेतच. विशेषतः सुसंघटित अशा समाजात रहात असताना या भावना व मनोविकार यांच्यात परस्पर मेळ कसा घालायचा ही माणसाची मोठी अडचण आहे. या अडचणीतून मार्ग काढायची कला म्हणजे राज्यशास्त्र हे होय. ज्याला ही कला बिलकूल अवगत नाही तो माणूस रानटी व सुसंस्कृत समाजात रहावयास अयोग्य समजला पाहिजे. म्हणूनच मी माझ्या पुस्तकाला 'ह्यूमन सोसायटी इन ईथिक्स ॲण्ड पॉलिटिक्स' असे नाव दिले आहे.

कल्पित कथा, रूपककथा

गंभीर विषयांवरील विचार व त्याचा काही समाजावर परिणाम होत आहे की नाही याची वैफल्यपूर्ण संदिग्ध जाणीव यांमुळे माझ्या मनावर जो ताण पडत असे तो कमी करण्याकरिता मी हलक्या फुलक्या साहित्याकडे वळलो व काल्पनिक कथा लिहायला सुरुवात केली. मी १९१२ च्या सुमारास एक कादंबरी (The perplexities of John Forstice) ही लिहिली. पण ती अप्रकाशित अशीच पडून राहिली. मी एक कल्पित कथाही त्यावेळी लिहिली. त्या कथेत भविष्यकाळातील अणुबॉम्बच्या शक्तीची कल्पना करून मी कथानक रचले होते. पण आज अणुबॉम्ब जरी वास्तवसृष्टीत आला असला तरी त्यावेळी तो नव्हता म्हणून माझी कथा वास्तव सृष्टीपासून दूर वाटली असती, या कारणास्तव मी ती प्रसिद्ध केली नाही. रूदरफर्डनी अणूची संरचना हिजबद्दल जो शोध लावला त्यामुळे हे स्पष्ट दिसत होते की, आज ना उद्या अणुशक्ति-अस्त्रे युद्धात वापरली जाणार, त्यामुळे मनुष्य आपल्या मूर्खपणामुळे आपला सर्वनाश ओढवून घेण्याची शक्यता आहे हे त्यावेळी मी हेरू शकलो. मी रचलेल्या त्या कथेचा सारांश असा : "एक शास्त्रज्ञ असे एक लहानसे छोटे यंत्र तयार करतो की ज्याचें बटन दाबून स्फोट केला तर विश्वातील सर्व पदार्थ नष्ट होऊन जातील. आतापर्यंत तो शास्त्रज्ञ आपल्या प्रयोगशाळेच्या बाहेर पडलेला नसतो. म्हणून तो ठरवितो की, प्रयोगशाळे-बाहेर पडून विश्वाचा संहार करणे योग्य आहे की नाही हे पहावे. त्याप्रमाणे ते छोटेसे यंत्र आपल्या कोटाच्या खिशात ठेवून तो बाहेर पडतो. खिशात



हात घालून त्या यंत्राची मूठ दाबली की जग खलास होणार अशी त्याची खात्री असते. नंतर तो जगात इकडे तिकडे हिंडून पहातो की कोठे काही वाईट चालले आहे की काय ? पण पुष्कळ ठिकाणी पाहूनही एवढे जग नष्ट करण्याइतके वाईट आहे असें त्याला दिसून येत नाही. शेवटी तो एका महानगरपालिकेचा महापौर मेजवानी देत असतो तिला हजर रहातो. तेथील राजकारणी लोकांची निरर्थक चाललेली भाषणे ऐकून मात्र तो चिडून जातो. तीं भाषणे त्याला इतकी असह्य होतात की तो लगेच जागेवरून उठतो आणि जाहीर करतो की मी आता सर्व जग नष्ट करून टाकणार आहे ! पंक्तीत बसलेले लोक त्याला आवरण्याकरिता त्याच्याकडे धावत जातात. तो शास्त्रज्ञ आपला हात कोटाच्या खिशात घालतो व अंगठ्याने यंत्र चाचपून पहातो, तो– त्याला आढळून येते की, यंत्र कोटाच्या खिशात नाही, जेवणाकरिता त्याने जो पूर्वीचा कोट बदलला त्यात ते राहिले !"

माझ्या मनात दाटलेले विचारांचे व भावनांचे जे काहूर माजले होते त्याला बाहेर वाट करून देण्याकरिता मी १९५० नंतर कल्पित कथा लिहू लागलो. माझा पहिला कथासंग्रह 'उपनगरात सैतान' (The Satan in the suburbs) असा प्रसिद्ध झाला. दुसरा कथासंग्रह म्हणजे 'थोर लोकांची दुःस्वप्ने' ('Nightmares of Eminent Persons') हा होय. या कथातून, हे थोर लोक जेव्हा झोपी जातात, तेव्हा त्यांच्या भीती गुप्त मनातून वर उफाळून येऊन त्यांना कशा पछाडतात याचे वर्णन केले आहे. या 'दुःस्वप्नां' बरोबर मी एक दीर्घ कथा 'झहाटोपोल्क' (Zahatopolk) नावाची प्रसिद्ध केली. त्या गोष्टीत मी असे चित्रित केले आहे की, आरंभी मुक्तपणे विचार करणारे प्रतिभाशाली थोर पुरुष शेवटी अंध परंपरागत प्रामाण्यवादाचा पुरस्कार करीत लोकांचा अनन्वित छळ करण्यास उद्युक्त होतात. जगातले जे मोठे प्रस्थापित धर्म, त्यांच्या नशिबी हीच कटु कहाणी अनुभवायचे आले आहे. भविष्यकाळात या कटु कहाणीची पुनरावृत्ति कशी टाळावयाची हा एक मोठा प्रश्न आहे. – मी ही कथा माझ्या सेक्रेटरी-बाईकडून टाइप करून घेत होतो. त्या कथेत असा एक प्रसंग होता की, एक देव म्हणून मानला गेलेला राजा एका सुंदर स्त्रीचा यज्ञात बळी देऊन तिच्या मांसावर यज्ञाचा प्रसाद म्हणून ताव मारीत असतो. हा प्रसंग टाइप करताना माझ्या सेक्रेटरीबाईंची अक्षरशः बोबडी वळल्याचे मी पाहिले !– 'थोरांची दुःस्वप्ने' यांमधील एक 'दुःस्वप्न' मला एका अमेरिकेतील मनोविकृतिज्ञ (psychoanalyst)

डॉक्टरावरून सुचले. मानसिक विश्लेषणाचा जो सर्वसाधारणपणे उपयोग केला जातो त्याची या डॉक्टराला चीड आली होती. त्याला वाटे की प्रत्येक-जणाच्या मनाचे विश्लेषण करून ते लुंग्यासुंग्या माणसाच्या सामान्य मनाप्रमाणे आहे असे सिद्ध करावे. म्हणून मी शेक्सपिअरच्या नाटकातील जे विशेष प्रसिद्ध असे नायक त्यांच्यावर मनोविश्लेषणा– (psychoanalysis) चा प्रयोग करून ते कसे दिसतात ते चित्रित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. हा प्रयत्न पाहून, त्या 'दुःस्वप्ना' मध्ये शेक्सपिअरचे डोके मध्येच वर येऊन आक्रोश करून म्हणते: ('Lord, what fools these mortals be!') 'परमेश्वरा, कशी रे ही मूर्ख माणसे!' (हे इंग्रजी वाक्य शेक्सपिअरच्या 'ए मिडसमर नाइट्स् ड्रीम' (३.२.११५) या नाटकात आलेले आहे) – माझी ही कथा वाचून त्या अमेरिकन डॉक्टरांचे मला प्रशंसापर पत्र आले.

अशा कल्पित कथा लिहिण्याचे माझे प्रयोजन असे की अशा कल्पित– किंवा – रूपककथाद्वारे आपला मुद्दा वाचकावर चांगला बिंबविण्याचा प्रयत्न करता येतो. मी जेव्हा माझी पुस्तके उघडून पहातो, तेव्हा त्यातून माझा मुद्दा पटवून देण्याकरिता मी कल्पित-वा-रूपककथेचा उपयोग केला आहे, असे मला दिसून आले आहे. उदाहरणार्थ – 'विज्ञानाचा समाजावर परिणाम' या पुस्तकातील पुढील परिच्छेद पहावा: " मानवजातीची अवस्था एका दुर्गम आणि धोकादायक अशा कड्यावर चढून जाणाऱ्या माणसाप्रमाणे झाली आहे. तो कडा चढून गेला की त्याच्या शिखरावर एक सुंदर कुरणांनी विलसणारे डोंगराळ माळरान आहे. परंतु प्रत्येक पाऊल चढून जाताना, त्याचा पडण्याचा धोका – जर तो पडला तर – अधिकाधिक भयंकर वाढत आहे. आता शेवटी एकच पाऊल चढावयाचे राहिले आहे. पण चढणाऱ्या मनुष्याला त्याची कल्पना नाही. कारण एका पावलापलीकडील सपाट सुंदर माळ त्या कड्याच्या पुढे आलेल्या सुळक्यामुळे दिसत नाही. तो इतका थकून गेला आहे की त्याला आता विसावा पाहिजे आहे, दुसरे काही नको. जर त्याने प्रयत्न करणारे आपले हात सोडून दिले तर त्याला मृत्यूची विश्रांति मिळेल! अशा वेळी आशा त्याला धीर देऊन म्हणते: 'आता आणखी एकच प्रयत्न कर. हा शेवटचा प्रयत्न केल्यावर पुढच्याची जरूर लागणार नाही'! त्यावर खोचक निराशा प्रत्युत्तर देते: ' अरे मूर्खा, वेड्या! आतापर्यंत तू आशेचेच ऐकत आला आहेस, त्यामुळे तुझी अशी गत झाली आहे हे तुझ्या लक्षात कसे येत नाही?" इकडे आशावाद हाक मारून सांगतो, 'बाबा! जोपर्यंत जीवन

आहे तोपर्यंत आशा आहे'. तिकडे निराशावाद गुरगुरतो : "जीवन आहे तोपर्यंत दुःख आहे'. थकून गेलेला हा चढणारा माणूस आणखी राहिलेला एकच प्रयत्न करणार की तो सोडून देऊन खाली खोल दरीमध्ये जाऊन पडणार हा आपल्यापुढे प्रश्न आहे. लवकरच काही वर्षांनी जे आपल्यापैकी जगतील-वांचतील, त्यांना याचे उत्तर समजून येईल."

माझ्या कथा पुढे प्रसिद्ध झालेल्या 'फॅक्ट अॅण्ड फिक्शन' या पुस्तकात अन्तर्भूत केल्या आहेत. मी कविता लिहिण्याचे एकदाच धाडस केले. ते माझे काव्य ' दि प्रीलेट अॅण्ड दि कामिसार ' या नावाने प्रसिद्ध झाले आहे.

मला लाभलेला प्रेमाचा विसावा

गेली वीस वर्षे मी अनेक भीती, आशा, निराशा व संकटे यातून निभावून जायला जर अत्यंत महत्त्वाचा असा कोणता आधार मला मिळाला असेल तर एडिथ फिंच या बाईंचा. या बाईंचे व माझे परस्परांविषयी आकर्षण वाढून प्रेम जमले व आम्ही विवाहबद्ध झालो. एडिथची व माझी पहिली ओळख झाली ती १९३०-४० च्या दरम्यान अमेरिकेतील ब्रीन मॉर (Bryn Mawr) विद्यापीठात. त्या विद्यापीठात ल्युसी डॉनेली नावाच्या प्रोफेसर होत्या. त्यांची एडिथ ही जिवाभावाची मैत्रीण असून तीही तेथेच अध्यापनाचे काम करीत होती. ब्रीन मॉर विद्यापीठाचा व माझा खूप जिव्हाळ्याचा संबंध आला. जेव्हा अमेरिकेतील न्यूयॉर्क येथील सिटी कॉलेज-मधील प्राध्यापकाच्या जागे-वरून मला काढून टाकले गेले, व अमेरिकेत माझ्याविषयी संशयाचे काहूर माजले होते, अशा वेळेला ब्रीन मॉर विद्यापीठाने मला व्याख्याने द्यायचे निमंत्रण दिले. माझा 'हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी' हा ग्रंथ लिहिताना ब्रीन मॉर विद्यापीठाने मला आपल्या उत्कृष्ट ग्रंथालयाचा मनसोक्त उपयोग करू दिला याचा मी माझ्या आत्मचरित्राच्या दुसऱ्या खंडात निर्देश केलाच आहे. प्राध्यापिका ल्युसी डॉनेली या पुढे निधन पावल्या व एडिथ न्यू यॉर्कला रहायला गेली. मी पुन्हा १९५० मध्ये जेव्हा अमेरिकेत कोलंबिया विद्यापीठा-तील व्याख्यानमाला देण्याकरिता गेलो तेव्हा तिची व माझी पुन्हा गाठ पडली व आमचे स्नेहसंबंध व परस्परांविषयीचे आकर्षण वाढत गेले. हे प्रेमाकर्षण इतके वाढले की, मी इंग्लंडमध्ये परत आल्यावर, मधील अॅटलांटिक महासागराचा अंतराय आमच्या परस्परांविषयीच्या प्रेमाला सहन होईनासा झाला. लवकरच एडिथ इंग्लंडला आली व लंडनला स्थायिक झाली. मी इंग्लंडमध्येच माझ्या-बाल्यापासून परिचित असलेल्या रिचमंड या गावी रहात असे. आमच्या

वारंवार गाठी पडू लागल्या आणि परस्परांच्या संगतीत आमचा काळ आनंद-दायक जाऊ लागला. ती रिचमंडला येत असे व तिला तेथील बाल्यापासून परिचित असलेल्या भूमीतील अनेक आठवणी सांगताना मी रंगून जात असे. रिचमंड पार्क-जवळील पेंब्रोक लॉजमध्ये मी जेथे लहानपणी रहात होतो तेथे उद्यानात कारंजे असलेली पाण्याने भरलेली पुष्करिणी किंवा तळे होते. लहानपणी मला पाण्याची भीती वाटत असे ; तेव्हा त्यावेळी तेथल्या माळ्याने माझ्या आजीच्या सांगण्या-वरून माझी भीती घालविण्याकरिता, माझे पाय धरून खाली डोके वर पाय असा उलटा करून मला त्या तळ्यात बुडवून बराच वेळ तसा धरून ठेवून मग मला बाहेर काढले. अशी भीती घालविण्याची पद्धति हल्लींच्या आधुनिक शिक्षणशास्त्राला संमत नसेल पण माझ्या बाबतीत तर ती पद्धति संपूर्णपणे यशस्वी झाली. वर सांगितलेल्या पहिल्याच बुडीनंतर माझी पाण्याची भीती पार लयाला गेली. — अशा माझ्या आठवणी सांगत, रमून जात एडिथबरोबर मी त्या परिसरात कित्येक वेळा हिंडलो. अशाच माझ्या घराण्याच्या मी ऐकलेल्या जुन्या आठवणी तिला सांगताना गंमत येत असे. मी तिला सांगितले "आमच्या घराण्याचा मूळ पुरुष आठव्या हेन्रीचा आश्रित असून त्याला आठव्या हेन्रीने 'त्या टेकडीवर उभा राहून फाशीची शिक्षा झालेल्या ॲन बोलीनचे डोके उडाल्याचा संदेश आला की मला सांग' अशी कामगिरी दिली होती ! — नंतर अगदी अलीकडच्या काळात १८१५ मध्ये माझ्या आजोबांनी पार्लमेंटमध्ये भाषण करून 'नेपोलियनला विरोध करू नये' असे त्यात प्रति-पादन केले. पुढे माझे आजोबा सेंट हेलिना बेटावर नेपोलिअनला भेटायला गेले, तेव्हा नेपोलिअन त्यांच्याशी अत्यंत सौजन्यपूर्ण वागला; इतका की त्याने त्यांच्या कानाला बारीकसा चिमटा घेऊन गुदगुल्या केल्या. माझ्या आजोबांकडे कुठले तरी — इराणचे असतील — शहा सरकारीरीत्या भेट देण्याकरिता आले होते. येता येता त्यांना पावसाने झोडपले, म्हणून ते आमच्या रहात्या घरी पेंब्रोक लॉजमध्ये निवाऱ्याला आले. मला कळले की, माझ्या आजोबांनी त्यांना म्हटले " माफ करा हं ! आमचे आपले घर लहानसे असे आहे !" त्यावर शहांनी उत्तर दिले, "हो, पण या लहान घरात मोठा माणूस रहात आहे !"

अशा प्रकारच्या मी माझ्या व घराण्याच्या आठवणी एडिथला सांगत असे व तीही तिच्या घराण्याच्या जुन्या आठवणी सांगत असे. मला तिच्या त्या आठवणी खूप रोमांचकारी (romantic) वाटत्या. तिच्या घराण्यातील एका पूर्वजाला १६४० च्या सुमारास रेड इंडियन्सनी कसे पळवून नेले व

त्याला फाशी दिले, तिचे वडील लहान असतानाच, त्यांना व तिच्या कुटुंबियांना रेड इंडिअन्सशी धाडसाने कसा मुकाबला करावा लागला, तिच्या घराण्यात, अमेरिकन यादवी युद्धाच्या वेळी, दोन तट पडून एक भाऊ दक्षिणेकडील सेनापति दुसऱ्या भावाला म्हणजे उत्तरेकडील सेनापतीला कसा शरण आला इत्यादी वर्णने रसभरितपणे ती सांगत असे.

अशा प्रकारे आठवणी सांगत , गुजगोष्टी करीत, लांब हिंडत जात आम्ही एकमेकांच्या संगतीत रमून जात असू. असेच एकदा क्यू नावाच्या गार्डन्समध्ये आम्ही हिंडत असताना एक मजेदार गोष्ट घडून आलेली आठवते. आम्ही मजेने हिंडत असताना, आम्हाला दूरच्या बाकांवर दोन माणसे बसलेली दिसली. अचानक त्यांपैकी एक मनुष्य बांकावरून उठला व आमच्याकडे जोराने धावत आला, आणि आमच्या जवळ येऊन, गुडघे टेकून माझ्या पुढे लोटांगण घालू लागला. हे पाहून मी इतका घाबरलो आणि गोंधळून गेलो की मला काय करावे ते सुचेना. एडिथलाही तो सर्व प्रकार चमत्कारिक वाटला पण तिने स्वतःला सावरून त्या माणसाला हा काय प्रकार आहे हे विचारले, तेव्हा कळले की इंग्लंडमध्ये रहायला आलेला तो जर्मन मनुष्य असून माझ्याबद्दल कृतज्ञता व्यक्त करीत होता. मात्र ती कशाबद्दल ते आम्हाला शेवटी कळलेच नाही– आम्ही नव्या, जुन्या नाटकांना जात असू. त्याच सुमारास एप्स्टाइन नावाच्या प्रसिद्ध शिल्पकाराने मला समोर बसवून माझा एक अर्ध-पुतळा तयार करून दिला तो अजून माझ्याजवळ आहे.

वर वर्णन केलेल्या गोष्टी क्षुल्लक असल्या तरी त्या काळी एडिथच्या प्रेमळ संगतीत त्या अनुभवल्यामुळे प्रेमाच्या प्रकाशाने त्या उजळून गेल्या होत्या. आमची परस्पर ओळख जास्त वाढून आमच्या आनंदात भर पडत होती. या आनंदामुळे आम्ही परस्परांच्या जीवनात इतके रंगून गेलो होतो की आम्हाला बाह्य भीषण जगाचा काही काळ विसर पडला. आमच्या पर-स्परांवर जडलेल्या पूर्ण प्रेमात आम्हाला असे आढळून आले की आमच्या अभिरुचि, भावना यांमध्ये संपूर्ण व सखोल सहानुभूति असून आमच्या आवडी-निवडी बऱ्याचशा मिळत्या-जुळत्या आहेत. तसे पहाता, एडिथला गणित वा तत्त्वज्ञान या विषयात काहीच गम्य नव्हते ; या उलट तिला इतर इतक्या गोष्टी माहीत होत्या की त्यात मी अनभिज्ञ होतो. परंतु लोकसमाज व जग यांच्याबद्दलची आमची वृत्ती सदृश असल्यामुळे परस्परांच्या संगतीत आम्हाला वाटलेले समाधान सारखे अपरंपार वाढत गेले आहे; व त्याचे पर्यवसान

म्हणजे आमचे जीवन चिरकालीन सुखाच्या व एकमेकांना वाटणाऱ्या धीराच्या भावनांनी इतके भरून गेले आहे की त्या भावना आमच्या जीवनाला आधारभूत बनल्या आहेत. म्हणून यापुढे मी जे जे काही केले असे सांगणार आहे, त्यात एडिथचा वाटा आहे.

फ्रान्स – व – ग्रीसमधील प्रवास

१९५४ साली आम्ही नेहमीच्या कामातून सुट्टी काढून पॅरिसला गेलो व तेथील प्रेक्षणीय स्थळे पाहिली. मी पूर्वी पॅरिसला पुष्कळ वेळा गेलो होतो पण तेथील प्रेक्षणीय स्थळे अशी पाहिली नव्हती. पॅरिसमधील प्रेक्षणीय स्थळे पहात पहात, आम्ही तेथील एका स्थळी सेंट चॅपेलमध्ये गेलो. तेथे आम्हाला असे दिसले की, पॅरिस पहायला आलेले आइसलंडचे लोक तेथे खूप जमलेले असून त्यांना तेथील कोणीतरी वाटाड्या चॅपेलमधील सौंदर्यस्थळांवर व्याख्यान देत होता. मला पाहिल्याबरोबर ते सर्व आइसलंडी श्रोते माझ्या भोवती जमले व मीच जणू 'एक प्रेक्षणीय स्थळ' आहे असे समजून त्यांनी माझ्याभोवती गराडा घातला. यापूर्वी १९५२ मध्ये आम्ही ग्रीसमध्ये अॅथेन्सला गेलो. अॅथेन्स मधील अॅक्रोपोलिस आम्ही पहायला निघालो. तेथे चांदण्याने न्हालेल्या अॅक्रो-पोलिसचे दर्शन आम्हाला घडले. सर्व कसे अगदी शांत होते; इतक्यात माझ्या अगदी कोपरापाशी 'मिस्टर रसेलच ना तुम्ही?' असा प्रत्येक अक्षरावर थांबत थांबत चमत्कारिक जोर देत उच्चारलेला एक आवाज ऐकू आला. तो प्रेक्षणीय स्थळे पहायला आलेल्या एका अमेरिकन प्रवाश्याचा होता. ग्रीसमधील डोंगर बर्फाच्छादित होते; पण डोंगराच्या उतरणीचा व दऱ्याखोऱ्यातून असलेला भाग यांमधून फलवृक्ष मोहरले होते. कोंबडे शेतातून बागडत होती आणि लोक सुखी दिसत होते. नंतर आम्ही आर्केडिआ हा सुंदर माळ पहायला गेलो. हा माळ इतका 'आर्केडिअन', 'नंदनवना'सारखा व रमणीय होता की जणू तो (पहिल्या एलिझाबेथच्या काळात १५५४-८६ होऊन गेलेल्या) सिडने कवीच्या प्रतिभेतून उतरलेल्या 'आर्केडिआ' काव्याचा मूर्तिमंत असा सुंदर आविष्कार होता, असे आम्हास वाटले. आम्ही ग्रीसमध्ये असताना अमेरिकन शिपायांच्या लॉऱ्या जिकडे तिकडे दिसत असत व ते शिपाई आपल्या हाकाटयांचा धुमाकूळ आणि गोंगाट यांनी तेथील शांततेचा भंग करून टाकीत. ग्रीसमध्ये हिंडत असताना एका प्रसंगाची मला आठवण आहे. ग्रीसमधील पार्थेनान इत्यादि सुप्रसिद्ध भव्य देवालये बघून झाल्यावर, आम्ही प्रवास करीत असता एका लहानशा चर्चपाशी आलो. हा चर्च ग्रीस बीझंटाइन साम्राज्याचा एक भाग

झाल्यानंतर (म्हणजे इ. स. ३३० नंतर) बांधला गेला असावा. त्या चर्चमध्ये शिरल्यानंतर, पार्थेनान इत्यादींच्यापेक्षाही मला विलक्षण शांतीचा अनुभव आला व त्याचे माझे मलाच आश्चर्य वाटले. या अनुभवाचे विश्लेषण करताना मला असे वाटून गेले की ख्रिश्चन दृष्टिकोणाचा माझ्या बुद्धीवर नसला तरी हार्दिक भावनांवर खूप खोल ठसा उमटलेला आहे. काही ग्रीक शिल्पांनी माझ्यावर हृदयस्पर्शी परिणाम केला. ऑलिंपिआमधील त्या सुंदर आणि कारुण्यमय हर्मिसच्या पुतळ्याने माझ्या चित्तावर खोल ठसा उमटवलेला आहे.

कौटुंबिक जीवनातील काही अनुभव

माझा मुलगा व त्याची पत्नी व त्यांची तीन मुले यांच्यासह आम्ही एकाच घरात रहावयाचे ठरविले. मी रिचमंड पार्कजवळच एक साधारण मोठे घर घेतले. त्यातील तळमजल्यावरील दोन खोल्यातून माझ्या मुलाचे कुटुंब आणि पहिल्या मजल्यावरील दोन खोल्यातून माझे कुटुंब असे आम्ही राहू लागलो. एकाच घरात निराळे रहात असताना आमचे दिवस मजेत गेले. प्रत्येकाच्याकडे कोणी पाहुणे असतच. मला भेटायला येणाऱ्या पाहुण्यांची वर्दळ, कुटुंबातील माणसांची ये–जा व माझे काम यामुळे माझे जीवन भरगच्च भरून गेले होते. मला भेटायला आलेल्या पाहुण्यांमध्ये ॲलन वुड व त्याची पत्नी मेरी ही दोघे होती. त्यांना माझ्या तत्त्वज्ञानविषयक कार्याबद्दल लिहायची इच्छा होती. त्यांनी आधी माझा जीवनवृत्तान्त लिहिण्याचे ठरविले. या निमित्ताने त्या दोघांची व आमची पुष्कळ जानपछान होऊन स्नेहसंबंध वाढले. माझे कोणतेही कार्य करावयाची वुड-पतिपत्नींनी तयारी दर्शविली. अशा येणाऱ्या पाहुण्यांमध्ये काही विचित्र पाहुणे असत. असेच एक अमेरिकन पाहुणे एकदा माझ्याकडे चहाला आले. त्यांनी आपल्याबरोबर अमेरिकन मॅककार्थीची रखेलीबाई आणली होती. ती बाई जेव्हा मॅककार्थीचे गुणवर्णन करायला लागली त्यावेळी मी त्यांच्यावर उखडलो. एकदा असाच एक भारतीय पाहुणा आपल्या मुलीला घेऊन मला भेटायला आला. "माझ्या मुलीला चांगले नाचता येते, मी साथ धरतो, त्या साथीवर तुम्ही तिचा नाच पहा" असे त्याने माझ्यापाशी टुमणे लावले. इतर वेळेला मी कदाचित् त्याचे म्हणणे मान्य केले असते पण मी नुकताच हॉस्पिटलमधून परत आलेला असल्यामुळे त्याचे म्हणणे उडवून लावले.

मला हॉस्पिटलमध्ये का जावे लागले याची एक कहाणी आहे. एकदा सकाळी मी व एडिथ हिंडून परत आलो. आमचे दुपारचे जेवण झाल्यावर

ती आपल्या खोलीत जाऊन पडली. इतक्यात मी तिच्या खोलीत जाऊन तिला सांगितले की, 'मला बरे वाटत नाही, कोणा डॉक्टरला बोलाव'. साहजिकच ती घाबरली. तो दिवस रविवारचा होता. लवकरच राणीला राज्याभिषेक होणार होता, त्याची धामधूम होती. माझ्या पत्नीने, रिचमंड व लंडन येथील आमचे नेहमीचे डॉक्टर यांना बोलविण्याचा प्रयत्न केला. पण कोणीच मिळेना. शेवटी रिचमंड येथील पोलिसांनी मोठ्या सौजन्याने खूप प्रयत्न करून त्यांना मिळाला तो डॉक्टर पाठवून दिला. त्या डॉक्टरचे उपचार होऊन माझ्या नेहमींच्या डॉक्टरांचा संपर्क साधीपर्यंत मी निळा पडून गार पडत चाललो होतो. माझ्या पत्नीने लवकरच पांच तज्ज्ञ डॉक्टर जमा केले. त्यांपैकी एकाने सांगितले की, मी दोन तासात मरणार! मग अॅम्ब्युलन्समधून मला झटकन् हॉस्पिटलमध्ये नेले. तेथे मला ऑक्सिजन दिल्यावर मी शुद्धीवर आलो व नंतर बरे वाटून आजारातून वांचलो.

१९५३ च्या नाताळाचे दिवसदेखील आमचे दुखण्यात व ओढाताणीत गेले. माझी पत्नी व इतर काही कुटुंबीय फ्लूने आजारी पडली त्यातच माझा मुलगा व त्याची पत्नी यांनी ठरविले की 'आम्ही येथून सोडून जाणार'. माझ्या सुनेला तिच्या मुलांचा कंटाळा आला होता. नाताळच्या दिवसाचे जेवण करून ती दोघे मुलांना आमच्यावर सोडून बाहेर पडली. आम्हाला अर्थात् आमच्या नातवंडांचा लळा होता. परंतु त्यांना संभाळण्याचा व इतर आर्थिक बोजा याने आम्ही घाबरून गेलो. माझे नोबेल पारितोषिकाचे जे १०,००० पौंड आले होते ते मी माझ्या तिसऱ्या घटस्फोटित पत्नीला देऊन टाकले. शिवाय तिला व माझ्या दुसऱ्या घटस्फोटित पत्नीला पोटगीचे पैसे द्यायचे हा आर्थिक ताण माझ्यावर होताच याखेरीज माझ्या धाकट्या मुलाच्या शिक्षण-खर्चाचा बोजा माझ्यावर होताच.

मी हॉस्पिटलमधून घरी परत आल्यावर बरेच दिवस मला चांगले बरे वाटत नव्हते परंतु मे पर्यंत मला असे वाटले की आता आपण पूर्वीसारखे झालो. त्यानंतर थोड्याच दिवसांनी मी पी. ई. एन्. क्लबच्या वतीने 'इतिहास ही एक कला' (History as an Art) यावर एक व्याख्यान दिले. त्या क्लबच्या सेक्रेटरींनी रात्री आम्हाला मेजवानी दिली. त्यावेळी संभाषणात माझे आवडते व नावडते लेखक यांवर बोलण्याची संधि मी घेतली. विशेषतः माझा नावडता कवि म्हणजे वर्ड्‌स्वर्थ. त्याच्यासंबंधी मी बोललो. त्याच्या कवितांमध्ये काही उत्कृष्ट कविता असून त्या मला आवडतात व प्रशंसनीय वाटतात

अनुक्रमणिका

हे मी मान्य करतो. परंतु त्याचे पुष्कळसे काव्य इतके नीरस, दिमाखी (pompous) आणि निर्बुद्धपणाचे आहे की ते वाचवत नाही. जर कोणी वर्ड्स्वर्थची कड घेऊन माझ्याशी वाद करू लागला तर त्याला मी कुंठित करू शकेन, इतक्या वर्ड्स्वर्थच्या नीरस कविता त्याच्यासमोर मी घडाघड म्हणून दाखवीन! माझ्या स्मरणशक्तीची अशी एक खोड आहे की वाईट कविता माझ्या सहज लक्षात रहातात!

नॉर्थ वेल्समधील आमचे घर

नंतर काही दिवसांनी रिचमंडहून स्कॉटलंडकडे आम्ही प्रवास करीत असताना, आम्ही नार्थ वेल्समध्ये थांबलो. तेथे आम्हाला आमच्या एका मित्राने 'एक घर दाखविले व "हे घर तुम्हाला व तुमच्या मुलाबाळांना सुट्टीत येऊन राहायला छान आहे' अशी शिफारस केली. प्लास पेन्हीन (Plas Penrhyn) नावाचे हे घर लहान होते व विशेष नजरेत भरणारे नव्हते. पण त्याच्यासमोर सुरेख बगीचा होता, एक छोटीशी फळबाग होती आणि काही सुंदर बीच वृक्ष होते. विशेषतः तेथून सृष्टिसौंदर्य फार सुरेख दिसत होते. दक्षिणेकडे पाहिले तर समुद्र, पश्चिमेकडे टेकड्या आणि उत्तरेकडे नदीचे खोरे होते. माझ्यावर तर त्या घराने मोहिनी घातली आणि मी विशेषतः खूष झालो तो या गोष्टीमुळे की लगेच खोऱ्यापलीकडील ज्या घरात शेले रहात होता ते घर तेथून दिसे. या घराच्या मालकाने हे घर आम्हाला भाड्याने द्यायचे लगेच कबूल केले. कारण तोही शेलेचा मोठा भोक्ता असून, त्याला जेव्हा मी सांगितले की शेलेला जे 'निःसत्त्व देवदूत (ineffectual angel) असे म्हटले जाते. त्याच्या उलट, (Shelley the tough) 'करारी, दुर्दम्य शेले' होता असा निबंध मी लिहिणार आहे, तेव्हा तो माझ्यावर खूष झाला. पुढे, शेलेच्याच घरात रहाणारा एक मनुष्य मला भेटला. त्याने मला सांगितले की 'मी माणसाचे मांस खाल्ले आहे.' माझ्या आयुष्यात हाच एक मला नर-मांसाहारी भेटला! दुर्दम्य, करारी शेलेच्या घरात असा मनुष्य भेटावा हा मला एक उचित योगायोग वाटला. प्लास पेन्हीन हे घर आमच्या छोट्या नातवंडांनाही रहायला योग्य असे होईल, असे आम्हाला वाटले. कारण मुलांच्या आईबापांचे इष्टमित्र व त्यांची मुले जवळच रहात असून त्यांच्यात आमची मुले रमून जातील असे आम्हाला वाटले. व त्याप्रमाणे आम्ही ते घर लगेच भाड्याने घेतले.

जागतिक घडामोडींवरील भाषणे

वर माझ्या जीवनातील या नित्याच्या दैनंदिन सामान्य गोष्टी मी सांगितल्या आहेत. पण माझ्या जीवनातील त्या केन्द्रवर्ती गोष्टी नव्हत.

आंतरराष्ट्रीय घडामोडींच्या जगाचा मला ध्यास होता व त्यातच माझे लक्ष केंद्रीभूत झाले होते. घरगुती कौटुंबिक जीवन हे केवळ त्या मुख्य केन्द्रवर्ती जीवनध्येयाला पृष्ठभूमी व विरंगुळा घ्यायचे स्थान म्हणून होते. माझ्या 'नीतिशास्त्र व राज्यशास्त्र यांच्या दृष्टिकोणातून मानवी समाजाचा विचार' (Human Society in Ethics and Politics) या पुस्तकाचे स्वागत तसे चांगले झाले होते, पण त्यात मला समाधान नव्हते. मला वाटे की, जग जे अंधपणे धोक्याच्या खाईकडे मुसंडी मारीत जात आहे, त्याची समाजाला अधिक परिणामकारक जाणीव करून द्यावी. मला वाटले की, बी. बी. सी. रेडिओवर जर आपण वरील पुस्तकांतील मुद्देच पुन्हा प्रत्यक्ष समजावून सांगितले तर ते अधिक परिणामकारक होईल. परंतु बी. बी. सी. संस्था एकदा जे लिखाण प्रसिद्ध झाले आहे ते पुन्हा नभोवाणीवरून सांगू देण्यास तयार झाले नाही. म्हणून मी मानवजातीकरिता निराळ्या रीतीने शोकगीत रचावयाचा उपाय शोधून काढावयाचे ठरविले. डिसेंबरमध्ये मी एक स्वतंत्र भाषण तयार करून बी. बी. सी. वरून ते दिले. बीबीसी नभोवाणीवर दिलेल्या या व्याख्यानाचे नाव 'मानवावरील संकट' ('Man's Peril) असे असून त्यात मी माझ्या सर्व भीती व त्यांची कारणे कथन केली होती. त्या भाषणाचा शेवट मी असा केला होता : " जर आपणास पसंत असेल तर सुखाचा, ज्ञानाचा, शहाणपणाचा, वर्धिष्णु प्रगतीचा हा मार्ग आहे. त्याऐवजी आपण आपल्यातील कलह न मिटविता, विनाशाचा मार्ग स्वीकारणार आहोत काय ? एक मानव म्हणून आपणां सर्व मानवांना माझे आर्जवाने असे आवाहन आहे की, आपली माणुसकी लक्षात ठेवा आणि बाकी सगळे विसरून जा. असे जर आपण केले, तर स्वर्गसुखाचा मार्ग व द्वार आपणाला मोकळे आहे. हे जर आपण करू शकलो नाही तर सार्वत्रिक नाश आणि संहार याशिवाय आपणांसमोर अन्य काही नाही... "

माझे नभोवाणीवरील भाषण पुष्कळांना आवडल्याचे दिसून आले. मला आणखी भाषणे व लेख देण्याबद्दल विनंति करणारी असंख्य पत्रे आली. त्याप्रमाणे मी काही व्याख्याने दिली. काही व्याख्यानांच्या वेळी मजेदार हास्यास्पद गोष्टी घडून आल्या. एकाची मला आज आठवण होऊन त्याचे माझे माझ्याशीच हसू आल्याशिवाय रहात नाही. मी व्याख्यान देत असताना, श्रोत्यांमधून एक मनुष्य उठला व तावातावाने म्हणाला : " तुम्ही माकडासारखे दिसता ! " त्यावर मी लगेच उत्तर दिले : " मग तुमच्या 'पूर्वजां' चा आवाज ऐकण्याचे तरी समाधान तुम्हाला मिळाले असले पाहिजे ! "

पीअर्स सायक्लोपिडियाचे १९५५ चे पारितोषिक मला मिळाले. गेल्या वर्षी हे पारितोषिक धांवण्याच्या शर्यतीत चार मिनिटांच्या आत ठराविक फेरी धावून आलेल्या एका स्पर्धकाला मिळाले होते. हे पारितोषिक पेल्याच्या रूपाने दिले जाते. मला मिळालेल्या पारितोषिक–चषकावर लिहिले होते : " बर्ट्रंड रसेल शांततेचा मार्ग उजळवीत आहेत १९५५ ". –१९५५ च्या एप्रिलमध्ये वार्सामध्ये १९४३ साली फेब्रुवारीत निधन पावलेल्या ज्यूंच्या स्मरणार्थ एक सभा भरविली होती. तेथे मी व्याख्यान दिले. ती सभा अत्यंत परिणामकारक झाली. व्याख्यानाच्या शेवटी जे संगीत झाले ते अत्यंत करुण-रम्य होते. इतके की सभेला जमलेल्या सर्वांची अंतःकरणे भावनांनी हेलावून गेली.

माझ्या जागतिक राजकारणांविषयीच्या मतांविषयी ज्या संस्थांनी विशेष आस्था व्यक्त केली, त्यात पहिले स्थान 'संसदीय जागतिक सरकार संघ' (Parliamentary World Government Association) या संस्थेचे होय. या संस्थेच्या सभासदांशी माझ्या पुष्कळ बैठकी झाल्या. त्या संस्थेने आपली एक सर्वसाधारण संयुक्त सभा एप्रिल १९५५ मध्ये रोम येथे भरवावयाचे ठरविले व मला त्या सभेत व्याख्यान द्यायचे आमंत्रण दिले. त्याप्रमाणे आम्ही रोमला गेलो. कर्मधर्मसंयोग असा की ज्या हॉटेलमध्ये उतरण्याची त्यांनी आमची व्यवस्था केली होती त्याच हॉटेलमध्ये ५० वर्षांपूर्वी मी रोमला जेव्हा माझ्या आत्याबाईबरोबर पहिल्यांदा गेलो तेव्हा उतरलो होतो. रोममधील यावेळचे वास्तव्य थोरामोठ्यांच्या भेटीगांठीत एकंदर मजेत गेले. वसंत ऋतु होता व हवा छान उबदार होती. टायबर नदीच्या काठाने हिंडण्यात मजा आली. पार्लमेंटरी ॲसोशिएशनच्या सभेपुढील माझे भाषण परिणामकारक झाल्याचे आढळून आले. सभेतून बाहेर पडत असताना एका मनुष्याने मला अडविले व डोळ्यात आसू आणून तो म्हणाला : " तुम्ही काय बोलला हे मला समजले नाही. कारण मला इंग्रजी येत नाही. तुम्ही मला एस्परॅन्टो भाषेमध्ये भाषान्तर करून कृपा करून सांगा ना ! " परंतु दुर्दैवाची गोष्ट अशी की मला तसे करता येणे शक्य नव्हते.

(यापुढील उत्तरार्ध पुढील अंकात)



डॉ. नी. र वऱ्हाडपांडे

बर्टरॅण्ड रसेलशी चर्चा

१९४७ साली मी ऑक्स्फर्ड विद्यापीठात मनोविज्ञानाचे अध्ययन करीत होतो. त्यावेळी बर्टरॅण्ड रसेल केंब्रिज विद्यापीठात व्याख्याने देण्यास आला होता. त्याचे तोपर्यन्त प्रसिद्ध झालेले बहुतेक सर्व ग्रंथ मी वाचले होते. ज्या फारच थोड्या ग्रंथकारांनी मला मोहिनी घातली आहे त्यातला रसेल हा एक आहे, त्याच्याशी चर्चेचा योग यावा अशी इच्छा असल्यामुळे मी माझे काही हस्तलिखित लिखाण त्याच्याकडे पाठविले व चर्चेसाठी वेळ द्यावा म्हणून विनंति केली. बुधवारी दुपारी दोन ते चार कोणताही विद्यार्थी माझ्याकडे चर्चेसाठी येऊ शकतो असे त्याने कळविले.

हे उत्तर वाचून मी थोडा निराश झालो. "रसेलच्या बैठकीत डझनावारी विद्यार्थी असतील. तेथे आपल्याला त्याच्याशी बोलण्याची संधी कितपत मिळणार!" अशी शंका वाटत होती. नुसते दर्शन घेणे वा चारदोन वाक्ये श्रवणी पडली म्हणून धन्य होणे ही विभूतिपूजेची वृत्ती माझ्या हाडातच नाही. माझे लेखन वाचून रसेल काही मार्गदर्शन करील तर मला हवे होते. तसे घडेल असे वाटले नाही.

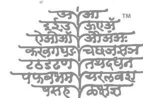
तरी पण मी त्याच्या भेटीला ठरल्या दिवशी गेलोच. सुदैवाने त्या दिवशी रसेल जवळ एकच विद्यार्थी बसला होता.

अत्यंत कृश देहयष्टी, मोठे नाक, पिंजारलेले पांढरे केस, डोळे गूढ चिंतनात मग्न असल्यासारखे व चेहऱ्यावर वार्धक्य अशी मला ती मूर्ती दिसली.

आत शिरून नाव सांगितल्याबरोबर रसेलला आठवण झाली व त्याने माझे लिखाण बाहेर काढले. पहिलाच लेख रसेलच्या तत्त्वज्ञानावर होता. त्यात "Emperor of Russia हा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग आहे" या रसेलच्या विधानाचा उल्लेख होता. तो दृष्टीस पडताच रसेल म्हणाला–

"हा उल्लेख माझ्या Problems of Philosophy या छोट्याशा ग्रंथातला आहे. आधी Emperor of China असा शब्दप्रयोग होता. हा ग्रंथ

अनुक्रमणिका





छापून बाहेर पडायच्या आधीच चीनमध्ये क्रान्ति होऊन तेथला बादशहा नाहीसा झाला म्हणून दुसऱ्या आवृत्तीत Emperor of Russia असा शब्दप्रयोग घातला. पुनः ही आवृत्ती प्रकाशित व्हायच्या आत रशियात क्रांती झाली व बादशहा नाहीसा झाला. आता पुढच्या आवृत्तीत कोणत्या बादशहाला नाहीसा करू सांगा !"

"भारताच्या बादशहाला नाहीसा करा !" ही सूचना दिली.

माझ्या सूचनेतील खोच ओळखून रसेल म्हणाला :–

"भारताचा बादशहा म्हणून तो उरणार नाही हे तर ठरलेलेच आहे,"

यानंतर चर्चा अधिक तत्वज्ञानपर विषयाकडे वळली. मी तत्वज्ञानाचा अभ्यास सुरू केल्यापासून झीनोच्या कूटांनी माझे लक्ष वेधून घेतले होते. रसेलने या कूटांची सोडवणूक करण्यासाठी बरेच लेखन केले आहे; किंबहुना या कूटांचा इतका सखोल विचार दुसऱ्या कोणत्याच तत्त्वज्ञाने केला नाही असे म्हटले तरी चालेल. तरी रसेलला ही कूटे सोडविण्यात सफलता मिळाली आहे असे मला वाटत नव्हते. उलट ही कूटे आता निकालात निघालेली आहेत असे रसेलने अनेकदा आग्रहाने म्हटले आहे. म्हणून यासंबंधी रसेलशी चर्चा करावी अशी माझी फार इच्छा होती व तोच प्रश्न मी उपस्थित केला :

गती हा भ्रम आहे असा झीनोचा सिद्धान्त आहे. हा सिद्ध करण्यासाठी त्याने चार युक्तिवाद वापरले आहेत. त्यातला पहिला युक्तिवाद असा:–

एखादा बाण "अ" पासून "ब" पर्यंत जाऊ शकणार नाही. [कारण हे सर्व अंतर जायच्या आधी त्याला त्याच्या अर्धे अंतर जावे लागेल, अर्धे जायच्या आधी चतुर्थांश जावे लागेल, चतुर्थांश जायच्या आधी अष्टमांश जावे लागेल. $\frac{१}{२}, \frac{१}{४}, \frac{१}{८}$, वगैरे अंतरांच्या मालिकेत शेवटचा अंकच नसल्यामुळे ती अनन्त आहे व कधीच पूर्ण होणार नाही.

रसेलच्या मते आधुनिक गणिताने अनन्त व सातत्य या कल्पनांची निश्चित व्याख्या करून ही सर्व कूटे सोडवली आहेत. ज्यांना ती अजून कूटे वाटतात त्यांचे गणित कच्चे असते.

यावर मी रसेलला म्हणालो:–

"तुमचा गुरु व्हाइटहेड याचे गणित कच्चे होते असे कुणी म्हणू शकणार नाही. पण तोदेखील झीनोच्या गणिती चुका वजा करून सुद्धा त्याच्या कूटात बऱ्याच विचारणीय अडचणी उरतात असे कबूल करतो तेव्हा तुमचा दावा अवास्तव नाही काय ?"

"गणित व गणिती तर्कशास्त्र या पलीकडे जाऊन व्हाइटहेडने जे तत्त्वज्ञान मांडले आहे ते मला समजत नाही हे मी कबूल करतो. तेव्हा त्याबद्दल बोलण्यात काही अर्थ नाही."

रसेलची ही कबुली वाचून मला हायसे वाटले. मला व्हाइटहेडच्या चार दोन ओळी देखील समजत नाहीत. रसेलसारख्या सर्वांगीण बुद्धिमत्तेच्या पुरुषाची देखील हीच अवस्था आहे असे कळले तेव्हा व्हाइटहेडजवळ गणित व गणिती तर्कशास्त्र याच्या व्यतिरिक्त खरोखर सांगण्यासारखे काही होते काय ही शंका मला चाटून गेली. मी म्हणालो :–

"व्हाइटहेडबद्दल बोलणे मलाही जमणार नाही. पण तुमचे झीनोचे खण्डन वाचून देखील मला काही शंका उरल्या आहेत त्या विचारतो. भूतकाल अनन्त असू शकत नाही. कारण आज हा भूतकालाचा अन्त आहे. भविष्यकाल मात्र अनन्त असू शकतो, कारण आज हा त्याच्या सुरवातीस आहे व त्याच्या शेवटी असा कोणताच दिवस नसेल हे शक्य आहे, हे काण्टचे विधान भोंगळ आहे असे तुम्ही म्हणता. मला तर ते बरेच सयुक्तिक वाटते."

रसेल : तुमचे मन गणिती तर्कशास्त्रात मुरले नाही म्हणून ते तुम्हाला सयुक्तिक वाटते. काण्टची चूक कळण्यासाठी "मोजणे" या कल्पनेचे स्वरूप तुम्ही समजून घेतले पाहिजे. कालाच्या दृष्टीने आजचा दिवस हा भूतकालातील दिवसांचा अन्त आहे. पण तसे पाहिले तर – १ ही संख्या चढत्या क्रमात असलेल्या उणे पूर्णांकांचा अंत आहे. एवढ्यावरून उणे पूर्णांक अनंत नाहीत असे ठरेल काय? तसे ठरत नाही कारण उणे पूर्णांकांची संख्या एक, दोन, अशी "मोजायची" असेल तर – १ पासूनच सुरवात करावी लागेल. अर्थात् – १ हा परिमाणाच्या क्रमाने उणे पूर्णांकांचा अंत असला तरी मोजण्याच्या क्रमात तो त्यांचा आरंभ आहे. त्याचप्रमाणे कालानुक्रमाने आजचा दिवस हा भूतकालीन दिवसांचा अंत असला तरी मोजण्याच्या क्रमात तो त्यांचा आरंभ आहे. त्याचप्रमाणे कालानुक्रमाने आजचा दिवस हा भूतकालीन दिवसांचा अंत असला तरी मोजण्याच्या क्रमात तो त्यांचा प्रारंभ आहे. अर्थात् मोजण्याच्या दृष्टीने भूतकाल भविष्यकालाइतकाच अनंत असू शकतो."

मी : झीनोची गतिविषयक कूटे सोडविताना, काल मिथ्या नसला तरी बिनमहत्त्वाचा आहे असे तुम्ही म्हटले आहे. वस्तुतः गती ही कालाशिवाय शक्य नाही. मग गतीचे स्वरूप समजून घेण्यास काल बिनमहत्त्वाचा कसा?

रसेल : याचे कारण असे की मोजण्याच्या क्रियेला काल लागतो म्हणून प्रत्येक कालिक क्रिया मोजण्याच्या क्रियेसारखी असते असा व्यत्यास करून काही तत्त्वज्ञांनी घोटाळा करून ठेवला आहे. "अ" पासून "ब" पर्यंत जाणारा बाण जे अंतर पार करतो त्याचे $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, या क्रमाने अनन्त भाग होतात व हे भाग किती, हे एक, दोन या क्रमाने मोजू गेल्यास त्यांचा अन्त लागत नाही. पण अंतर पार करण्याची बाणाची जी कालिक क्रिया आहे ती $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, ... वगैरे मोजण्याच्या क्रियेसारखी नाहीच. बाण आधी $\frac{1}{2}$ अंतर जातो व मग $\frac{1}{4}$ अंतर जातो असे मुळीच होत नाही.

मी : पण एवढ्याने काल बिनमहत्त्वाचा आहे असे कसे ठरते ?

रसेल : "काल बिनमहत्त्वाचा आहे याचा अर्थ. सोळा वर्षांची युवती व ऐंशी वर्षांची म्हातारी यांच्यात फरक नाही, वा या महिन्याचा पगार दहा वर्षांनी दिला तरी चालेल असा नाही." (ही उदाहरणे स्पष्टीकरणासाठी मी वापरली आहेत, रसेलच्या तोंडची नव्हत.) "काल बिनमहत्वाचा आहे तो तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने. म्हणजे असे की संख्या, अनन्त, सातत्य, मोजणे, निरनिराळ्या प्रकारचे गण, यांचे स्वरूप समजून घ्यायचे असेल तर कालाचा विचार करण्याचे कारण नाही. या वस्तू कालातीत आहेत. प या विधानावरून क हे विधान सिद्ध होते हा प व क या विधानामधील गर्भिततेचा संबंध कालातीत आहे. झीनोची कूटे गती या कालिक घटनेलाच लागू आहेत असे नव्हे; ती सर्व कूटे गतीचा मुळीच उल्लेख न करता देखील मांडून दाखविता येतील."

मी : मला वाटते तुमचे म्हणणे मला आता पुष्कळसे कळू लागले आहे.

रसेल : बरे हा विषय सध्या राहू द्या. तुम्ही सध्या काय करीत आहात त्याबद्दल माहिती सांगा.

मी : मी सध्या मानवी बुद्धीच्या क्षमता यावर मनोवैज्ञानिक संशोधन करीत आहे. गणित व भाषा शिकण्याला वेगवेगळ्या प्रकारची बुद्धी लागते. तिचे स्वरूप काय हा माझ्या संशोधनाचा विषय आहे.

रसेल : माझ्या मते गणित ही ही एक भाषाच आहे. व्याकरणाचे नियम व शब्दांच्या अर्थाबद्दलचे संकेत यांनी भाषा बनते. गणित देखील विशिष्ट संकेत व ते वापरण्याचे नियम यांनी बनले आहे.

अनुक्रमणिका

मी : गणित हीही एक भाषाच आहे तर भाषाक्षमता व गणितक्षमता क्वचितच एके ठिकाणी नांदतात हे कसे ?

रसेल : असे लोक म्हणतात खरे. पण भाषा व गणित या दोहोंतही सारखेच क्षम वा सारखेच अक्षम असलेलेही शेकडो विद्यार्थी सापडतात. शिवाय गणित ही भाषा असली तरी फारच वेगळ्या तऱ्हेची भाषा आहे.

मी : हे वेगळेपण कोणते ?

रसेल : गणितातील शब्दांना प्रत्यक्षगोचर अर्थ नसतो, किंबहुना अर्थच नसतो असे म्हटले तरी चालेल. या शब्दांचे जे लक्षण केले जाते ते क्रियात्मक असते. उदाहरणार्थ वर्ग म्हणजे एखाद्या संख्येला स्वतःनेच गुणिले असता जी संख्या मिळते ती. रेषा, बिन्दु वगैरे ज्या शब्दांचे लक्षण क्रियात्मक नसते त्यांनी देखील प्रत्यक्ष जगातील एखादी वस्तू द्योतविली पाहिजे हा आग्रह नसतो.

मी : मग असे हे कल्पनाजालाच्या स्वरूपाचे असलेले शास्त्र प्रत्यक्ष जगाला लागू कसे होते ?

रसेल : सारेच गणित प्रत्यक्ष जगाला लागू होते असे नाही. युक्लिडेतर भूमित्या निर्माण झाल्या तेव्हा प्रत्यक्ष जगातील अवकाशाचे स्वरूप वर्णन करणे हा त्यांचा हेतु नव्हता. पुढे प्रत्यक्ष जगातील अवकाशाला देखील त्या लागू होऊ शकतील असे दिसून आले. चांभार निरनिराळ्या आकाराचे जोडे तयार करून ठेवतो. आलेल्या गिऱ्हाइकाला त्यापैकी कोणता अचूक बसतो हे पाहणे दुकानदाराचे काम आहे. त्याचप्रमाणे शुद्ध गणिती अनेक साचे तयार करून ठेवतो. प्रत्यक्ष जगाला त्यापैकी कोणते अचूक बसतात हे पाहणे इतर वैज्ञानिकांचे काम आहे.

मी : आले लक्षात. बरे आता हा विषय सोडून दुसरेच एक विचारतो.

रसेल : विचारा.

मी : तुम्ही भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला आहे काय ?

रसेल : इंग्रजीत उपलब्ध असलेली भारतीय तत्त्वज्ञानावरील पुष्कळ पुस्तके मी वाचली आहेत. तुमचा अद्वैत वेदान्तावरील निबंध देखील आवडीने वाचला. पण अद्वैत वेदान्तापेक्षा माझे तत्त्वज्ञान इतके वेगळे आहे की मी त्यावर मत प्रदर्शित करणे इष्ट होणार नाही. बौद्ध तत्त्वज्ञान-विशेषतः प्राचीन बौद्ध तत्त्वज्ञान–मला फार आवडते. हे तत्त्वज्ञ फारच मोठ्या तोलाचे होते. गौतम बुद्ध ही व्यक्ति व तिचे

विचार या दोहोबद्दल मला नितांत आदर आहे. ख्रिस्तापेक्षा बुद्ध, तत्त्वज्ञ म्हणूनच केवळ नव्हे तर साधुत्वाचा आदर्श म्हणून देखील श्रेष्ठ होता. अरे हो ! आतापर्यन्त तुम्हीच मला विचारत गेला, आता मी विचारतो. इंग्रजीत लिहिणारे लेखक भारतीय तत्त्वज्ञानाचा योग्य परिचय करून देतात काय ?

मी : मला तसे वाटत नाही. एकतर या सर्वांच्या लिखाणावरून भारतीय तत्त्वज्ञानाचे सर्वोच्च शिखर म्हणजे अद्वैत वेदान्त असा ग्रह होतो. वस्तुतः शंकराचार्यांच्या पूर्वी अद्वैत वेदान्ताला एवढे महत्त्व नव्हते. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात शंकराचार्यांच्या पूर्वीचा कालखण्ड नंतरच्या कालखंडापेक्षा अधिक महत्त्वाचा आहे. दुसरे असे की इंग्रजीत लिहिणाऱ्या फारच थोड्या लेखकांचा मूळ शास्त्रीय ग्रंथांशी परिचय असतो. उत्तरकालीन तत्वज्ञानाचे ग्रंथ नव्यन्यायाच्या परिभाषेत लिहिलेले आहेत. पण नव्यन्याय जाणून इंग्रजीत लिहिणारा लेखक शोधून काढण्यास बरेच प्रयास पडतील. भारतीय तत्त्वज्ञानावरील लेखकांनी हे तत्त्वज्ञान आध्यात्मिक आहे असा दुसरा ग्रह पसरविलेला आहे. वस्तुतः ग्रीक तत्त्वज्ञान व आधुनिक तत्वज्ञान जितपत आध्यात्मिक आहे त्यापेक्षा भारतीय तत्त्वज्ञान अधिक आध्यात्मिक होते असे म्हणण्यास जागा नाही.

रसेल : मग तुम्हीच या विषयावर का लिहीत नाही ?

मी : यथाशक्ति लिहीतच आहे. तुमच्या उत्तेजनपर शब्दांनी जन्मभर पुरेल इतका आत्मविश्वास आला आहे. पुढे काही लिहीन ते तुमच्याकडे पाठवीनच.

संभाषण सुरू असताना रसेलजवळ बसलेला दुसरा विद्यार्थी केवळ ऐकतो आहे, स्वतः काहीच बोलत नाही हे माझ्या लक्षात आले. मी त्याला म्हणालो –

" तुम्ही काहीच बोलत नाही. माझ्या येण्याने तुमच्या कामात काही व्यत्यय आला काय ? "

" छे छे " तो म्हणाला. " मी लॉर्ड रसेलशी नेहमीच बोलतो. आज तुम्ही येणार हे मला माहीत होते. तुम्हा दोघांची चर्चा ऐकणे हाच माझा उद्देश होता. मधे तोण्ड खुपसल्याने चर्चेस फाटे फुटतात व ती बायफळ होऊ लागते."

" तुमचा विषय काय आहे ? " मी विचारले. तो म्हणाला :–

' मी ' काल ' या विषयावर संशोधन करीत आहे. कालासंबंधी विचार करताना तुमच्या झीनोच्या कूटांचाही मी विचार करतो. त्यासंबंधी जो एक मुद्दा आजच्या चर्चेत मांडला गेला नाही त्याकडे मी तुमचे लक्ष्य वेधू इच्छितो.

अनुक्रमणिका

एकच बाण अ पासून ब पर्यंत जातो असे आपण म्हणतो. पण एकत्वाची कल्पना स्पष्ट नाही. बाणामध्ये दर क्षणात फरक होत असतो. म्हणून दर नव्या क्षणीचा बाण नवीन असतो, तोच नसतो असेदेखील म्हणता येईल. क्ष१ क्षणीचा बाण व क्ष२ क्षणीचा बाण अशी ज्याची निरनिराळी वर्णने करावी लागतात तो बाण एकच कसा म्हणावा?"

रसेल : एकाच पदार्थाची दोन निरनिराळी वर्णने असू शकत नाहीत काय ? ३६ या आकड्याचे वर्णन सहाचा वर्ग, बारा गुणिले तीन, तीस अधिक सहा वगैरे अनेक प्रकारे होऊ शकते. या निरनिराळ्या प्रकारांनी वर्णिलेले ३६ निरनिराळे ठरतात काय ?

विद्यार्थी : ही सर्व वर्णने ३६ ला एकाच काली लागू होतात. पण बाणाची निरनिराळी वर्णने एकाच काळी लागू होत नाहीत.

रसेल : काल बिनमहत्वाचा आहे असे मी म्हणतो ते अशा चुका टाळण्यासाठीच. मी १९४६ साली माझा पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास प्रसिद्ध केला. हे माझे वर्णन मला १९३० साली लागू नव्हते असे तुम्हास वाटते. पण हे खरे नाही. १९३० साली, "रसेल १९४६ साली तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहील" हे वर्णन लागू होते. कालाप्रमाणे "लिहितो", "लिहिला", "लिहील" असे लिहिणे या क्रियापदात फरक होतात. पण क्रियापद तेच राहते.

मी : म्हणजे तुमच्या म्हणण्याप्रमाणे भविष्यकालातील घटना आजही सत्य आहेत, भविष्य हे पूर्वनिर्णीत आहे असे समजायचे काय ?

रसेल : "अमुक दिवशी सूर्यग्रहण होईल" हे भविष्य पूर्वनिर्णीत आहे. पण "अमुक दिवशी रसेल असे व्याख्यान देईल" हे भविष्य पूर्वनिर्णीत नाही. तरी "अमुक दिवशी रसेल असे व्याख्यान देईल" हे वाक्य रसेलला लागू आहे ' लागू आहे ' म्हणजे खरे आहे असे नव्हे. तर ते वाक्य रसेलबद्दलच आहे.

विद्यार्थी : समजा २०५० या वर्षी एखादा विद्यार्थी रसेलचे ध्वनिमुद्रित भाषण ऐकत असेल तर "रसेल त्याच्याशी बोलतो आहे" असे म्हणता येईल काय ? "२०५० साली" देखील "रसेल भाषण करीत आहे" हे रसेलचे वर्णन मानले तर मानवाचे जीवन कधीच संपत नाही असे मानावे लागेल.

रसेल : रसेल या व्यक्तीचे काय काय उरले म्हणजे रसेल जिवंत आहे असे मानावे व काय संपले म्हणजे रसेल मेला असे मानावे हा भाषिक संकेताचा प्रश्न आहे. साधारणपणे रसेलच्या शरीरातील हृदयक्रिया थांबली म्हणजे रसेल मेला असे समजतात. पण उद्या माणसाचा मेंदू काढून नवा मेंदू बसविण्याची शस्त्रक्रिया शक्य झाली व रसेलच्या डोक्यात चर्चिलचा मेंदू बसविला गेला तर रसेल मेला की चर्चिल मेला हा प्रश्न वादग्रस्त ठरेल.

मी : याबाबतीत बौद्धांच्या क्षणभंगवादाकडे मी आपले लक्ष वेधू इच्छितो. क्षणाच्या वर काहीही अस्तित्वात राहत नाही, त्याअर्थी एकच बाण "अ"पासून "ब"पर्यन्त जातो असे मानणे बरोबर नाही, दर क्षणी नवीन बाण निर्माण होतो असे क्षणभंगवाद्यांचे म्हणणे आहे. आत्मा नावाचा काही स्थायी पदार्थ नसून क्षणिक जाणिवांची मालिका किंवा प्रवाह आहे असे बौद्धांचा नैरात्म्यवाद सांगतो. पण असे मानले तरी एक प्रवाह थांबून दुसरा केव्हा सुरू झाला हा प्रश्न उरतोच. येथे कारणात्मक सातत्याची कसोटी उपयोगी पडते. अ या क्षणी प्रवाहात टाकलेले ओंडके, ब या स्थळी वाहत आले तर अ व ब या स्थळीचे प्रवाह एकच आहेत असे मानावे. अ क्षणीचा अनुभव ब क्षणी स्मृतीने जागृत झाला तर अ व ब हे दोन्ही एकाच आत्म्याचे क्षण मानावे.

विद्यार्थी : पण अ व ब या स्थळींचे ओंडके एकच आहेत याची कसोटी काय ?

मी : याची कसोटी देखील कारणात्मक सातत्यच ! अ क्षणीच्या ओंडक्यावर पडलेला ओरखडा ब क्षणीच्या ओंडक्यावर आढळला तर ते दोन्ही ओंडके एक मानावे.

विद्यार्थी : हे सर्व बौद्ध तत्त्वज्ञानात आहे ?

मी : होय ते मी आपल्या शब्दात मांडले आहे इतकेच. कार्यकारणभावाचा विचार करताना क्षणभंगवादी बौद्धांनी हे विचार मांडले आहेत.

विद्यार्थी : भारतात आजकाल कोणते तत्त्वज्ञान प्रभावी आहे ? रसेलच्या तत्त्वज्ञानाचा कितपत अभ्यास होतो ?

मी : मला वाटते इतर कोणत्याही पाश्चात्य तत्त्वज्ञानापेक्षा रसेल भारतात अधिक वाचला जातो. पण आजचे बहुतेक सर्व प्रसिद्ध भारतीय तत्वज्ञ स्वतःला वेदांती म्हणवितात. मला त्यांचे लिखाण निराशाजनक वाटते. वेदांताचे स्वरूप समजून घ्यायला देखील ते फार मर्या-

दित स्वरूपात उपयोगी आहे स्वतंत्र विचार करण्याचा प्रयत्न त्यात जवळ जवळ नाही.

विद्यार्थी : असे का ?

मी : व्यक्तीच्या मनोदौर्बल्याचे निदान करणे देखील कठिण आहे. मग राष्ट्राच्या दौर्बल्याचे निदान मी पामर काय करणार ? पण साधारणपणे असे म्हणता येईल की भारताचा सैनिक पराभव होऊन राजकीय पारतंत्र्याचे पाश जसजसे दृढ होऊ लागले तसतसा भारतीय विचारशक्तीला देखील क्षयरोग जडू लागला. अठराव्या शतकात मराठ्यांनी राजकीय स्वातंत्र्य स्थापित करण्यात बरेच यश मिळविले. ते चिरस्थायी होते तर भारताची विचारशक्ती पुनश्च जागृत झाली असती. पण तसे घडायचे नव्हते.

विद्यार्थी : आता भारत पुनः स्वतंत्र होत आहे. तेव्हा त्याची विचारशक्ती जागृत होईल अशी आशा करू या.

मी : तुमची आशा फलद्रूप होवो.

इतक्यात चारचे ठोके पडले व रसेल ताडकन उभा राहिला. ऐंशीच्या जवळ येत चाललेले वय. पण बुद्धीप्रमाणेच शरीरही ताठ होते. तो म्हणाला—

"बरे आहे. विद्यार्थ्यासाठी राखून ठेवलेली वेळ संपली या वेळी केव्हाही या."



टीप – रसेलशी झालेल्या मुलाखतीचा वृत्तांत वर स्मरणाधारे दिला आहे. इंग्रजीचे मराठीकरण व कठिण भागाचे सुबोधीकरण करावे लागल्यामुळे रसेलचे म्हणणे जसेच्या तसे देणे शक्य नव्हते हे जाणून हा वृत्तांत वाचावा. –लेखक

अनुक्रमणिका

प्रा. मो. ब. वनमाळी

रसेलचे नीतिशास्त्रविषयक विचार

रसेलने सामाजिक आणि राजकीय प्रश्नांवर केलेली वक्तव्ये अनेकदा सर्वसामान्यांच्या नीतिकल्पनांना धक्के देणारी आणि अपारंपरिक स्वरूपाची होती. म्हणून साहजिकच रसेलच्या नीतिशास्त्रविषयक विचारांविषयी कुतूहल वाटते. वेगवेगळ्या वेळी रसेलने प्रकट केलेले विचार एकत्र करून त्यांच्या विश्लेषणामधून सुसंगत अशी नीतिशास्त्रविषयक प्रणाली निर्माण होते की काय हे पाहण्याचा थोडाफार प्रयत्न ह्या लेखामध्ये आपणाला करावयाचा आहे. रसेलने आपले तत्त्वज्ञान तार्किकदृष्ट्या सुसंगत आणि स्वयंपूर्ण वाटणाऱ्या दार्शनिक भूमिकेच्या स्वरूपात मांडले असल्याने त्यांच्या नीतिशास्त्रविषयक विचारांची ठेवणही त्याच पद्धतीची असावी अशी अपेक्षा वाटते. रसेलला सर्वसाधारणपणे "नीतिमंत" (moralist) म्हणून संबोधिले जाते हे खरे आहे. आधुनिक विचारधारा घडविण्यामध्ये त्यांनी व्यक्त केलेल्या विचारांचा, तत्त्वांचा आणि श्रद्धांचा फारच मोठा वाटा असल्यामुळे त्यांच्या नीतिविषयक मतांना केवळ वैचारिक (academic) महत्त्व नव्हते, तर अनेकांना ते विचार जीवनाला मार्गदर्शक आणि आकार देणारे असे वाटले. स्वतः रसेललादेखील त्यांच्या वक्तव्यांचा उपयोग केवळ बौद्धिक चर्चेसाठी व्हावा असे वाटत नव्हते. म्हणूनच त्यांनी अशा प्रश्नांसंबंधीचे विचार मांडताना तत्त्वज्ञानाच्या काटेकोर परंतु अवजड भाषेचा अवलंब केला नाही. उलट भाषेतला अचूकपणा थोडाफार दुर्लक्षून त्यांनी आपले विचार सर्वसामान्यांना कळतील असे सरळ आणि सोप्या भाषेत मांडले. ह्याबद्दल त्यांच्यावर झालेल्या टीकेबद्दल त्यांनी एका ठिकाणी स्पष्टीकरण केले आहे :

"'सामाजिक पुनर्रचना' हे पुस्तक मी तत्त्वज्ञानी म्हणून लिहिले नाही. तर जगाची अवस्था पाहून दुखावला गेलेला, ह्या अवस्थेत काहीतरी सुधारणा घडवून आणण्याची इच्छा करणारा, आणि ज्यांना ज्यांना अशाच संवेदना होतात त्यांच्याशी सरळ सोप्या भाषेत बोलण्याची आत्यंतिक इच्छा असणारा एक

अनुक्रमणिका





मानव म्हणून मी ते लिहिले... मी जर गिर्यारोहक असतो आणि गिर्यारोहणाविषयी पुस्तक लिहिताना सूर्योदयाचा उल्लेख केला असता तर कोपर्निकसच्या सिद्धांतानुसार सूर्य उगवत नाही अशा तऱ्हेची आठवण देऊन माझ्यावर टीका कुणी करावी हे अपेक्षित नाही. सामाजिक आणि राजकीय समस्यांवरील माझ्या पुस्तकांवर केलेली काही टीका अशाच तऱ्हेची (अप्रस्तुत) आहे.[१]"

रसेलच्या नीतिशास्त्रविषयक विचारांचा अभ्यास करताना रसेलने केलेल्या ह्या स्पष्टीकरणाची जाणीव ठेवणे आवश्यक आहे. परंतु ह्या संदर्भात एक विचार मनाला चाटून गेल्याशिवाय राहत नाही. हा विचार प्रश्नरूपाने असा मांडता येईल: सर्वसामान्य जनतेसमोर आपले विचार मांडताना तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेचा वापर टाळणे योग्य आहे हे मान्य; परंतु ज्याला जगाची अवस्था सुधारावयाची आहे अशा नीतिमंताला नीतिविषयक तत्त्वज्ञान नसले तरी चालेल काय? जगाची अवस्था पाहून मनात निर्माण झालेले भावनांचे काहूर शांत झाल्यानंतर आपण जे सरळ सोप्या भाषेत विचार मांडले त्यामागे असलेल्या तात्त्विक भूमिकेचा त्याने शांतपणे विचार करायला नको का? उक्ति आणि कृती यामध्ये जशी सुसंगती अपेक्षित असते तशीच वेगवेगळ्या वेळी केलेल्या उक्तीदेखील परस्परांशी विसंगत नाहीत हे ताडून पाहण्याची गरज त्याला भासत नाही का? मला असे वाटते की तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेकडे दुर्लक्ष करण्यामागील कारण स्पष्ट करताना रसेलला हेदेखील सांगायचे आहे की एकदा भाषेसंबंधीचा हा दोष जर दुर्लक्षिला तर त्याच्या विचारांमध्ये आणि त्यामागच्या तात्त्विक भूमिकेमध्ये विसंगति नाही; परंतु कदाचित् मी ह्या परिच्छेदाचा अवास्तव अर्थही लावीत असणे संभवनीय असल्याने ह्या प्रश्नांबाबत अधिक लिहीत नाही.

एक गोष्ट मात्र निश्चित. रसेल हा केवळ नीतिमंत नव्हता. सामाजिक समस्यासंबंधी लिहिताना वारंवार त्याने नीतितत्त्वांच्या दर्जासंबंधीचे, नीतिविधानांच्या अर्थासंबंधीचे, नैतिक बाबतीतल्या मतभेदाविषयींचे, आणि नीतिविषयक युक्तिवादांविषयी प्रश्नांचे विवेचन केले आहे. एवढेच नव्हे तर आपल्या नैतिक, सामाजिक आणि राजकीय श्रद्धा व विचार यांसाठी तात्त्विक अधिष्ठान शोधण्याचा प्रयत्नही त्यांच्या लिखाणात आढळतो. ह्या प्रयत्नांत त्यांना कितपत यश मिळाले हा प्रश्न अलाहिदा आहे. पण ह्या प्रयत्नातून नैतिक तात्त्विक

---

१. The Philosophy of Bertrand Russell (PBR) - ed. P. A. Shilpp. Northwestern University 1944 पृष्ठ क्र. ७३०–३१.

भूमिका निर्माण झाली हे निश्चित. ह्या भूमिकेचे बहुतेक गुणदोष रसेलला ठाऊक होते. त्यामुळे त्या भूमिकेच्या गुणावगुणावरच्या चर्चेपेक्षा तिच्या उभारणीची प्रक्रियाच अधिक बारकाईने पाहणे कदाचित् उद्‌बोधक ठरेल.

(१)

रसेलची नीतिविषयक पहिली भूमिका " नीतिशास्त्राची मूलतत्त्वे " ह्या १९१० साली " न्यू क्वार्टर्ली " मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या लेखात मांडलेली आहे. ह्या लेखामध्ये रसेलने जी. ई. मूरची भूमिका संपूर्णपणे स्वीकारली आहे. ह्या भूमिकेचे व तीप्रत येण्यासाठी अवलंबिलेल्या पद्धतीचे स्वरूप थोडक्यात असे मांडता येईल :

" आपणाला ज्ञात असलेल्या परंतु आपण ज्या सिद्ध करू शकत नाही अशा काही संकल्पना आणि गृहीततत्त्वे आहेत. चांगले आणि वाईट ह्या अशाच प्रकारच्या संकल्पना आहेत. ह्या संकल्पना अतिशय सरल (simplest) आहेत आणि आपल्या संकीर्ण (complex) कल्पना ह्या अशा सरल कल्पनांच्या बनलेल्या असतात. ह्या अर्थाने त्या अविश्लेषणीय असतात. त्यांची शाब्दिक व्याख्या आपणाला करता येत नाही. " जेव्हा लोक आपल्याला विचारतात – ' चांगलेपणाचा तुम्ही कोणता अर्थ लावता ? " तेव्हा ह्या प्रश्नाचे उत्तर शाब्दिक व्याख्येच्या रूपाने देता येणार नाही. हा प्रश्न विचारणाऱ्याच्या मनासमोर आपल्या उत्तरामुळे ह्या शब्दात अभिप्रेत असलेली संकल्पना उभी राहील अशाच तऱ्हेचे उत्तर ह्या प्रश्नास दिले पाहिजे. "[१]

चांगलेपणाची व्याख्या देणे का अशक्य आहे ह्याबद्दल स्पष्टीकरण करताना रसेलने म्हटले आहे की आतापर्यंत ह्या शब्दाची व्याख्या देण्याचे अनेक प्रयत्न झाले आहेत. उदाहरणार्थ, ' चांगले ' म्हणजे ' इष्ट ' ('desirable'), " चांगले " म्हणजे "संतोषदायक" (pleasure) " चांगले म्हणजे " निसर्गानुरूप " इत्यादी. अशा तऱ्हेच्या परस्पराहून अगदी भिन्न आणि विरोधी व्याख्या हेच दर्शवितात की त्यापैकी कोणतीही व्याख्या चांगलेपणाचे खरे स्वरूप दर्शवू शकत नाहीत. याउलट भूमितीसारख्या शास्त्रामध्ये 'पंचकोना'च्या वेगवेगळ्या आणि विरोधी व्याख्या कधीच दिल्या गेल्या नाहीत.

तेव्हा नीतिशास्त्रातील प्रश्नांसंबंधी विचार करताना व्याख्या देण्याऐवजी वेगळ्या पद्धतीचा अवलंब केला पाहिजे. ती पद्धत अशी :

१. " Elements of Ethics " reprinted in " Philosophical Essays (PE) — George Allen Unwin, 1966. पृष्ठ १६.

"संकीर्ण – (complex data) चे प्राथमिक विश्लेषण केल्यानंतर आपणास जी मूलतत्त्वे (simple constituents) आढळून येतील त्यापासून पुन्हा संकीर्ण संकल्पना तयार केल्या पाहिजेत. ह्यासाठी, ज्या संकल्पना आणि गृहीततत्त्वे आपणास ज्ञात आहेत परंतु ज्या आपणाला सिद्ध करता येत नाहीत अशांपासून सुरुवात करायला हवी."[१]

नीतिशास्त्रविषयक विचार करताना अवलंबिण्याची ही पद्धत तंतोतंत मूरने सांगितलेल्या पद्धतीसारखीच आहे ह्यात शंका नाही. एवढेच नव्हे तर "चांगले", "वाईट", "बरोबर" (किंवा योग्य)", "वाईट" (अयोग्य) ह्या संबंधीचे रसेलचे विचारही मूरच्या विचारांशी जुळणारे आहेत. कारण- मूरप्रमाणे रसेलच्याही मते चांगलेपणा हा नि-नैसर्गिक (non–natural) गुण आहे. परंतु "पांढरा", "चौकोनी", "मऊ" इत्यादि नैसर्गिक गुणा- प्रमाणेच चांगलेपणाचेही आपणास प्रत्यक्ष ज्ञान होते. ह्या भूमिकेवर साह- जिकपणे एक आक्षेप घेता येतो, तो असा : 'जर चांगलेपणाचे ज्ञान इतर, नैसर्गिक गुणाप्रमाणेच प्रत्यक्ष ज्ञान असेल तर चांगलेपणाच्या कल्पनांबद्दल, स्वरूपांबद्दल व त्यावरून उद्‌भवणाऱ्या प्रश्नांबद्दल सर्वसामान्यांतच नव्हे तर विचारवंतांतही तीव्र मतभेद आढळतात, हे कसे ? एकाद्या वस्तूचा रंग "पांढरा" आणि आकार "चौकोनी" आहे किंवा नाही ह्याबद्दल सर्व- सामान्यपणे लोकांत मतभेद होत नाहीत. आणि ह्याबद्दल दुमत झाले तर कोणत्या तरी एका मताच्या व्यक्तींच्या इंद्रियांमधील दोष ह्याबाबतीत कारणीभूत असू शकतो. (अर्थातच सर्वजण एकच भाषा व्यवस्थितपणे वापर- तात हे गृहीत आहे.) परंतु चांगले वाईटपणा अगर योग्यायोग्यतेच्या बाबतीत अशा तऱ्हेचे कारण असू शकेल हे म्हणणे अयोग्य होईल. मग ह्या मतभेदांचे काय कारण ? ह्या प्रश्नाला रसेलने दिलेले उत्तर अतिशय संक्षिप्त आहे. ते असे –

"सत्याच्या शोधात अडचणी आहेत यावरून शोधण्यासारखे सत्यच नाही असे सिद्ध होत नाही."[२]

ह्या मतभेदांसंबंधी व्यक्तिसापेक्ष (subjectivist) भूमिकेच्या आधारे एक स्पष्टीकरण दिले जाते. ते असे की, नैतिक प्रश्नासंबंधीची भिन्न आणि परस्परविरोधी मते ही वैचारिक विरोध दर्शवीत नसून केवळ व्यक्तींच्या भिन्न रुची

---

१. Ibid. पृष्ठ १५.

२. Ibid. पृष्ठ २०.

आणि आवडीनिवडी दर्शवितात. त्यामुळे ही मतभिन्नता वैचारिक दृष्टिकोनातून पाहता अवास्तव, पोकळ (unreal) आहे असा निष्कर्ष निघतो. रसेलला हे स्पष्टीकरण अमान्य आहे. "प्रत्यक्षात आपण काही रुची इतर रुचीपेक्षा अधिक चांगल्या मानतो. काही रुची आपल्या आहेत आणि काही इतरांच्या आहेत एवढेच आपण मानीत नाही."

(२)

वरील लेख प्रसिद्ध झाल्यानंतर थोड्याच अवधीत त्यात मांडलेली मते रसेलला अस्वीकारणीय वाटू लागली. " नीतिशास्त्राची मूलतत्त्वे " हा लेख १९१४-१८ च्या पहिल्या जागतिक महायुद्धापूर्वी त्याने लिहिला होता. परंतु पहिल्या महायुद्धाच्या काळात सभोवतालच्या मानवी जगामध्ये जे जे काही घडत होते त्याविषयी अनास्था दाखविणे रसेलला अशक्य झाले; आणि त्यामुळे तत्त्वविचारांपेक्षाही कृतीमध्ये रसेलला अधिक स्वारस्य आणि आस्था वाटू लागली. " सामाजिक पुनर्रचनेची तत्त्वे " ह्या ग्रंथामध्ये रसेलने उपस्थित केलेला महत्त्वाचा प्रश्न आहे. – " आम्ही जिवंत असेतो जगासाठी काय करू शकतो ? " ह्याच ग्रंथाच्या शेवटी रसेलने ह्या प्रश्नाचे उत्तरही दिले आहे :

> " जर आम्ही तात्कालिक परिणामांचा विचार करून पाहिले तर आम्ही विशेष काही करू शकू असे वाटत नाही... आपल्या अपेक्षा उद्यांच्या संबंधाने असता कामा नयेत... ह्या कारणासाठी, कोणत्या तऱ्हेचे जीवन आम्ही चांगले मानतो आणि जगामध्ये कोणत्या तऱ्हेचा बदल घडवून आणू इच्छितो ह्याची स्पष्ट कल्पना प्रथम आपल्या मनात असली पाहिजे."[१]

ह्याच ग्रंथाच्या प्रस्तावनेमध्ये रसेलने लिहिलेल्या काही गोष्टीवरून त्यांच्या नीतिशास्त्रविषयक विचारांमध्ये झालेल्या बदलांसंबंधी काहीशी कल्पना येऊ शकते. ह्या प्रस्तावनेत रसेलने म्हटले आहे – " जे जीवन रचनात्मक / विधायक (creative) प्रेरणांवर आधारित आहे त्याला मी उत्तम जीवन समजतो आणि जे केवळ संचयाच्या (possession) प्रेमातून प्रेरित झाले आहे त्याला मी अतिवाईट मानतो."[२] रचनात्मक प्रेरणा म्हणजे ज्यांचे ध्येय " जगामध्ये ज्ञान, कला, सदिच्छा किंवा अशाच तऱ्हेच्या मौल्यवान गोष्टी आणणे हे आहे त्या ";

१. " Principles of Social Reconstruction (PSR) George Allen unwin–London. 1920 पृष्ठे २२४–२५.

२. Ibid पृष्ठ ५.

आणि संचयात्मक प्रेरणा म्हणजे ज्यांचे ध्येय "ज्यांचे वाटप होणार नाही अशा वस्तू मिळविणे आणि त्यांचा स्वतःशी संचय करणे हे आहे त्या." परंतु, ज्ञान, कला, सदिच्छा ह्यांना मौल्यवान समजण्याचे कारण काय? ह्या गोष्टीमध्ये चांगुलपणाचा नि-नैर्सगिक गुण आहे असे म्हणणे आता रसेलला अयोग्य वाटते. आणि त्याऐवजी नैतिक मूल्यांच्या संकल्पनांची इच्छेशी (Desire) सांगड घालणे रसेलला आवश्यक वाटते. ह्याबाबतीत त्याने लिहिले आहे –

> "मूलतः, ज्या गोष्टीची आपण इच्छा करतो तिला आपण "चांगली" म्हणून संबोधितो, आणि जेव्हा आपणास एकाद्या गोष्टीविषयी अनिच्छा (aversion) वाटते तेव्हा तिला आपण "वाईट" संबोधितो. "[१]

ह्या भूमिकेविषयीची बरीच टीका गैरसमजावर आणि चुकीच्या अर्थबोधावर आधारली असल्याचे मत व्यक्त करून त्यासंबंधी रसेलने पुढील स्पष्टीकरण केले आहे :

> "(चांगले हे मूलतः इच्छित आहे असे म्हणण्यामध्ये) माझा अर्थ असा आहे की चांगलेपणाची व्याख्या इच्छिताच्या संदर्भामध्ये (interms of) दिली पाहिजे. आणि इच्छित अशी त्याची व्याख्या करणे हे चांगलेपणाच्या योग्य व्याख्येच्या दिशेने पडलेले पहिले पाऊल आहे. "[२]

ह्या ठिकाणी एक गोष्ट आपल्या त्वरित ध्यानात येईल की, नीतिशास्त्रामधील वस्तुवादी / वास्तववादा- (objectivism) चा रसेलने त्याग केला आहे. चांगलेपणा हा एक नि-नैर्सगिक गुण आहे ही मूरची भूमिका आता रसेल स्वीकारीत नाही. त्यामुळे चांगलेपणाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होऊ शकते, आणि ह्या गुणाच्या प्रत्यक्षज्ञानावर "पाहणाऱ्याच्या" मानसिक घटनांचा काही परिणाम होत नाही असे म्हणणे रसेलला योग्य वाटत नाही. शिवाय प्रत्यक्षज्ञानावर आधारलेल्या "आण्विक संविधानांमधून (atomic propositions) सहजपणे नीतिविषयक तत्त्वप्रणाली "नैतिक प्रत्यक्षज्ञाना- (moral intuition) द्वारे निर्माण करता येईल हेदेखील स्वीकारायला रसेल तयार होत नाही. परंतु आपणास असेही आढळून येईल की वास्तववाद/वस्तुवादा (objectivism) चा त्याग केल्यामुळे रसेल व्यक्तिसापेक्ष (subjectivism) भूमिका लागलीच स्वीकारीत नाही.

---

१. "An Outline of Philosophy" (OP) – George Allen Unwin, London 1927. पृष्ठ २४२.

२. P B R. पृष्ठ ७२२

चांगले-वाईटपणाच्या संकल्पनेशी इच्छिताचा संबंध जोडल्यानंतर नैतिकदृष्ट्या आदर्श मानवी जीवन कसे असायला हवे ह्यासंबंधी रसेलने आपले विचार पुढे मांडले आहेत. चांगलेपणाशी इच्छेचा अवश्य संबंध आहे. परंतु इच्छा ही मानवी आचारांच्या प्रेरणेमागील एक महत्त्वाची शक्ती असली तरी ती केवळ आपल्या जागृत, सुसंस्कृत आचरणाचे सारथ्य करणारी आहे. आपल्या स्वभावाचा जो (instinctive) भाग आहे तो इच्छेच्या आधीन नसून त्यावर आपल्या नैसर्गिक प्रवृत्तींचे स्वामित्व असते. ह्या स्वाभाविक प्रेरणांना आपण बळी पडता कामा नये असा आग्रह कित्येकदा नीतिमंत करीत असतात. त्यांच्यामते ह्या प्रेरणांना इच्छाशक्तीच्या काबूमध्ये ठेवण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्न केला पाहिजे. कित्येकदा ह्या प्रेरणांची मुस्कटदाबी आर्थिक परिस्थितीमुळे आपणास करावी लागते. परंतु अशा तऱ्हेचा प्रयत्न करणे अनिष्ट आहे असे रसेलचे मत आहे. इच्छा आणि हेतू ह्यांनी सर्वस्वी वेढलेले आणि स्वाभाविक प्रेरणांचा संपूर्णपणे अनादर करणारे जीवन हे कंटाळवाणे आहे. ह्या जीवनातला उन्मेष नाहीसा होतो आणि शेवटी ज्या हेतूंच्या आणि ध्येयांच्या साध्यासाठी हा सारा आटापिटा चालला आहे त्यांचीच अनास्था निर्माण होते. शिवाय ह्या स्वाभाविक प्रेरणांच्या मुस्कटदाबीमुळे निर्माण होणाऱ्या वैषम्यातून क्रूर आणि विघातक प्रवृत्तींचा जन्म होतो. म्हणून इच्छा आणि ध्येयवृत्तींनी ह्या स्वाभाविक प्रेरणांचे केलेले दमन (repression) हे निंद्यच समजले पाहिजे. तरीही आपणाला आपल्या सर्व नैसर्गिक प्रवृत्तींना वाव देणे आणि त्या शमविणे शक्य नाही. काही प्रवृत्ती शमवीत असताना इतर प्रवृत्तींचे दमन करणे अनेकदा आवश्यक असते. काही प्रवृत्तींमध्ये मूलतःच अंतर्विरोध असतो. अशा अंतर्विरोधाच्या वेळी ज्या प्रवृत्ती आपणास अधिक समाधान देतील त्यांना वाव देणे आणि विरोधी प्रवृत्तींना वाव नाकारणे हे योग्य ठरेल. तरीही ह्या स्वाभाविक प्रवृत्तींना जीवनाचा सर्वस्वी ताबा घेऊ देणे अनुचित आहे. कारण –

> "स्वाभाविक प्रवृत्ति (Instinct) मधून जीवनाला सामर्थ्य मिळत असते. परंतु स्व-अंतर्गत किंवा बाह्य जगात असलेल्या नैसर्गिक शक्तींचा सामना करण्यासाठी लागणारे सामर्थ्य त्या आपणाला देऊ शकत नाहीत. उलट तऱ्हेच्या विचारहीन प्रेरणेमधून (unthinking impulse) झाडांची वाढ होत जाते तशा तऱ्हेच्या प्रेरणेचे दास्यत्व आपल्या जीवनात त्या निर्माण करतात."[१]

१. PSR पृष्ठ २०९

–म्हणून आदर्श जीवन हे केवळ विशुद्ध नैसर्गिक प्रवृत्तींच्या आधाराने जगलेले जीवन नव्हे. आदर्श जीवनात ह्या नैसर्गिक प्रवृत्तींची इच्छाशक्ती आणि ध्येय यांच्या जुलमापासून मुक्तता झालेली असते. तरीही ह्या प्रवृत्ती अशा तऱ्हेने नियंत्रित केल्या असतात की त्यामुळे जास्तीत जास्त प्रवृत्तींना सफलता लाभावी व प्रवृत्तीमधील विरोध आणि प्रवृत्तीचे दमन कमीत कमी व्हावे, अशा तऱ्हेचे आदर्श जीवन जगण्यासाठी नैसर्गिक प्रवृत्तींच्या विचारहीन प्रेरणांपासून आपण मुक्ती मिळविली पाहिजे. पण ही दास्यमुक्ती कशी साध्य होणार ?

> " ह्या दास्यातून आपली सुटका आपले मन व्यक्तिनिरपेक्ष विचारांद्वारे करू शकेल. आपल्या नैसर्गिक प्रवृत्ती आंधळेपणाने शुद्ध जीवितहेतूच्या सफलतेच्या दिशेने आपले जीवन घेऊन जात असतात. ह्या जीवितहेतूंचे मूल्यमापन हा व्यक्तिनिरपेक्ष विचार करू शकतो. परंतु ह्या प्रवृत्ती संबंधीच्या व्यवहारामध्ये मन हे केवळ टीकात्मक भूमिका घेते. नैसर्गिक प्रवृत्तींच्या बाबतीत मनाच्या (ह्या टीकात्मक) कृतीला धरबंद घातला नाही तरी ती विघातक ठरेल आणि त्यातून शंकावादाचा (cynicism) उगम होईल. "[१]

– ह्यामुळे आपली परिस्थिती 'इथे आड तर तिथे विहीर' अशा प्रकारची होते. जर आपण नैसर्गिक प्रवृत्तीच्या आहारी जाऊन आपल्या शेजारच्या तरुणीला विश्वसुंदरी मानू लागलो तर आपणाला आनंद लाभेल. परंतु त्याच-वेळी आपण स्वतःची फसवणूक करीत असू. आणि जर आपल्या मनाने व्यक्ति-निरपेक्ष विचारांती दिलेला निर्णय मान्य केला तर सत्यस्थिती खचित् आपल्या निदर्शनाला येऊन आपले डोळे उघडतील. परंतु त्यावेळी शेजारच्या घरात डोळ्यांना सुख देणारे असे काहीच असणार नाही ; कारण ह्या सौंदर्याचा आभास निर्माण करणाऱ्या नैसर्गिक वासना आणि प्रवृत्ती आपण केव्हाच नष्ट केलेल्या असतील. मनाची ही नैसर्गिक प्रवृत्तिसंबंधीची कृती अशी विघातक असते.

अशा प्रकारच्या अवस्थेचा शेवट करण्यासाठी रसेल एक नवा घटक पुढे सारतो. हा घटक म्हणजे 'आत्मा' (spirit)." आत्मा हा मनाच्या शंकावादावर (cynicism) उतारा (antidote) आहे." तो नैसर्गिक प्रवृत्तीमधून निर्माण होणाऱ्या भावनांचे रक्षण करतो आणि त्याचवेळी मनाने केलेल्या विघातक टीकेपासून त्या प्रवृत्तींना वाचवतो. मनाच्या विघातक टीकेपासून ह्या प्रवृत्तींना वाचविण्यासाठी आत्मा त्यांना सामान्यरूप (universalize) देतो.

१. PSR पृष्ठ २०९-१०.

" ज्या व्यक्तीमध्ये सचेतन आत्मा आहे (life of spirit within him) ती व्यक्ती पुरुषाच्या वा स्त्रीच्या, स्वतःमधील अगर दुसऱ्यामधील, प्रेमाकडे एका वेगळ्या दृष्टीने पाहते... साक्षात्काराच्या क्षणी (moments of insight) त्याला असे दिसून येते की सर्व मानवामध्ये प्रेम करण्यासारखे, गूढ असे काहीतरी आहे.[१] "

म्हणजे, आपण पूर्वी घेतलेल्या उदाहरणांतील विचित्र अवस्थेमधून आपली सुटका होण्यासाठी हा आत्मा काय करू शकेल हे पाहिले की रसेलच्या वरील विधानांचा अर्थ लागणे सोपे होईल. नैसर्गिक वासनांनी जरी आपणाला शेजारची तरुणी विश्वसुंदरी आहे असे भासविले तरी मन आपल्या विघातक टीकेद्वारे आपली ही खोटी समजूत दूर करते आणि हा आभास नष्ट करते. पण आभासाबरोबर भावनाही नष्ट होण्याची वेळ आली असता आत्मा पुढे सरसावतो आणि म्हणतो की ही समजूत जरी खोटी असली तरी ती शेजारची तरुणी प्रेमाला लायक आहे, कारण प्रत्येक मानवात प्रेम करण्याजोगे असे गूढ काहीतरी असते. ही तरुणी जर प्रेम करण्यास अयोग्य ठरत असेल तर तिच्याच सारखे रूप, बुद्धी आणि गुण असलेल्या जगातल्या सर्व तरुणी प्रेमाला अयोग्य ठरतील. नैसर्गिक प्रवृत्तीमधून निर्माण झालेल्या भावनांचे मनाने केलेल्या विघातक टीकाप्रहारापासून आत्मा असे संरक्षण करतो आणि जीवनातील सत्त्व, उन्मेष टिकवून धरतो. (तरुणी आणि प्रेम यांना मात्र 'सामान्यरूप' मिळते हा भाग वेगळा !)

मन आणि आत्मा ह्यांच्यामध्ये एका महत्त्वाच्या बाबतीत साम्यही आहे. मनाप्रमाणेच आत्म्याचेही कार्य व्यक्तिनिरपेक्षतेवर आधारलेले असते. मनाची घडण (the life of mind) ही व्यक्तिनिरपेक्ष विचारांभोवती गुंफलेली असते तर आत्म्याचे 'व्यक्तिनिरपेक्ष भावना' हे सूत्र असते. नैसर्गिक प्रवृत्तीमधून निर्माण होणाऱ्या भावनांमधून स्वार्थ, व्यक्तिसापेक्षता दूर करण्यासाठी त्यांना सामान्यरूप देणे आणि त्या अधिक विशाल, व्यक्तिनिरपेक्ष बनविणे हेच नैतिक क्षेत्रात आत्म्याचे कार्य आहे. ह्यामध्ये जर आत्म्याला सफलता प्राप्त झाली तर आपल्या स्वतःच्या सुखदुःखामध्ये जे स्वारस्य आपणाला वाटते तेच आपणाला दुसऱ्याच्या सुखदुःखामध्येही वाटू लागेल. आपल्या स्वतःशी कोणत्याही प्रकारे प्रत्यक्ष निगडित नसलेल्या प्रेमाच्या आणि तिरस्कारांच्या भावनांची कदर आपणास वाटू लागेल. आणि मानवाच्या भवितव्याबद्दल आणि

१. P S R पृष्ठ २१९

विश्वाच्या प्रगतीबद्दल एक गंभीर आस्था वाटू लागेल. त्या क्षणी आपल्या वैयक्तिक जीवनाचा ह्या आस्थेशी संबंध आहे असा विचारही मनाला चाटून जाणार नाही.

रसेलने चित्रित केलेल्या अशा तऱ्हेच्या आदर्श जीवनाच्या विश्लेषणामधून जी एक नीतिशास्त्रीय भूमिका निष्पन्न होते ती सारांशरूपाने अशी मांडता येईल :

आंतरिक नैतिक मूल्य असणारी अशी काही ध्येये आहेत, की ज्यामध्ये सुखानुनय (pursuit of happiness) इत्यादींचा समावेश होतो. अधिकतम सुख प्राप्त करून घेण्यासाठी काही शारीरिक, मानसिक आणि सामाजिक उपाधी किंवा काही जीवनमार्ग (ways of life) असे आहेत की ते मानवी स्वभावाला निसर्गतःच अनुरूप आहेत. आपल्या नैसर्गिक प्रवृत्ती ज्यामधून उगम पावतात अशी एक विकसनशील शक्ती मानवी स्वभावामध्ये आहे. परंतु ह्या शक्तीखेरीज मन आणि आत्मा ह्यांनी देखील केवळ आपल्यासाठीच नव्हे तर मानवजातीसाठीही अधिकतम सुख निर्माण करण्याच्या प्रयत्नात आपला वाटा योग्य तऱ्हेने उचलला पाहिजे. आपल्या नैतिक जीवनाचा हा वास्तवसत्य आहेत. आणि त्यावर आधारलेली ही नैतिक भूमिका ही व्यक्तिसापेक्ष नसून (वस्तुनिष्ठ) वास्तववादी समजली पाहिजे असे रसेल म्हणतो. तेव्हा, मूरच्या ' वास्तववादी नैतिक भूमिकेचा त्याग केल्याने रसेलने व्यक्तिसापेक्ष नैतिक भूमिका स्वीकारली असे म्हणता येणार नाही.

(३)

१९३५ साली रसेलने " धर्म आणि शास्त्र " हा आपला ग्रंथ प्रसिद्ध केला. त्यामध्ये व्यक्त केलेली आणि अभिप्रेत असलेली नैतिक भूमिका ही दुसऱ्या भूमिकेचा त्याग करणारी आणि पहिल्या भूमिकेपासून अगदी दुसऱ्या टोकाला जाणारी अशी आहे. तत्पूर्वी १९३३ साली " सामर्थ्य " (power) ह्या नावाने प्रसिद्ध केलेल्या ग्रंथामध्येही ह्या बदलत्या नीतिशास्त्रविषयक भूमिकेचा थोडाफार मागोवा लागतो. आपल्या ह्या नव्या नैतिक भूमिकेला 'व्यक्तिसापेक्ष' हे विशेषण लावण्यास आपली हरकत नाही असे रसेलने म्हटले ह्यावरून पहिल्या दोन्ही भूमिकेपासून बरीच दूर गेलेली ही भूमिका आहे हे मान्य करणे सोपे जाईल. ही भूमिका संक्षिप्तपणे अशी मांडता येईल :

नैतिक श्रद्धा किंवा मते ही मुख्यतः आपल्या इच्छा व्यक्त करतात. इच्छा ह्या दोन प्रकारच्या असतात. केवळ वैयक्तिक स्वरूपाच्या, आणि व्यक्ति-

अनुक्रमणिका

निरपेक्ष. व्यक्तिनिरपेक्ष इच्छांचे वैशिष्ट्य असे की त्यामध्ये इतरांसाठी आणि स्वतःसाठीही काहीतरी इच्छित हवे असते. शिवाय ह्या इच्छिताची इतरांनीही इच्छा करावी असेही आपल्याला वाटत असते. अशा व्यक्तिनिरपेक्ष इच्छांनाच नैतिक विचारामध्ये स्थान द्यावे लागेल. आणि आपण जेव्हा एखाद्या इच्छेला "नैतिक इच्छा" किंवा "नैतिकदृष्ट्या चांगली इच्छा" असे संबोधितो तेव्हा ती एक व्यक्तिनिरपेक्ष असणारी आणि जी इच्छा स्वतःसहित सर्वांनी करावी असे आपणास वाटते अशी इच्छा आहे एवढाच त्याचा अर्थ आहे.

परंतु अशा काही व्यक्तिनिरपेक्ष इच्छांच्या नैतिक चांगलेपणाबद्दल दुमत असण्याची शक्यता आहे का? मी ज्या व्यक्तिनिरपेक्ष इच्छेला नैतिकदृष्ट्या चांगली म्हणेन त्याच इच्छेला इतरही चांगली म्हणतील का? की इतरांच्या दृष्टीने आंतरिक नैतिक मूल्य असलेल्या काही इच्छा आहेत आणि त्यामध्ये ह्या इच्छेचा समावेश होत नाही? आणि अशा तऱ्हेचा नैतिक प्रश्नावर वाद निर्माण झाला तर त्याचा अर्थ काय लावायचा? रसेलने ह्या प्रश्नांना दिलेले उत्तर असे :–

" माझे मत असे आहे की दोन व्यक्तीमध्ये त्यांच्या इच्छितांसंबंधी दुमत असू शकेल, परंतु त्यांच्या विधानामध्ये असू शकणार नाही, कारण ते दोघेही विधान करीतच नाहीत. मला असे सांगावयाचे आहे की ज्या अर्थाने आपल्या प्रत्येक वक्तव्यामध्ये स्वतःविषयी काहीतरी अप्रत्यक्षपणे सांगितले असते तो अर्थ सोडला तर ह्या दोनही व्यक्ती कोणतेही विधान करीत नाहीत.[१]

अशा तऱ्हेची भावनिक सिद्धांताचा स्वीकार करणारी भूमिका घेण्यामागच्या कारणाबद्दल काहीसा खुलासा रसेलच्या "धर्म आणि शास्त्र" ह्या ग्रंथात सापडतो. त्यावरून असे दिसते की रसेलच्या मते एखादी विवक्षित गोष्ट नैतिकदृष्ट्या आंतरिक मूल्याची आहे असे सिद्ध करणे अशक्य आहे. प्रत्यक्षज्ञानाच्या बाबतीत देखील ही गोष्ट काही वेळा आढळते. उदाहरणार्थ, "एखाद्याचा रंग-आंधळेपणा (colour blind) असलेल्या माणसाला वृक्षराजी लाल नसून हिरवी आहे हे सिद्ध करून दाखविणे अशक्य आहे. परंतु इतर माणसांच्या ठायी असलेली रंग अनुभवण्याची शक्ती त्याच्या बाबतीत कमी आहे हे सिद्ध करून दाखविण्याचे अनेक मार्ग उपलब्ध आहेत; परंतु आंतरिक नैतिक मूल्यांच्या बाबतीत असे मार्ग उपलब्ध नाहीत." एवढेच नव्हे तर अशा

१. P S R पृष्ठ २७१

तऱ्हेच्या संभाव्य मार्गांची कल्पनादेखील करणे अशक्य असल्याने नैतिक मूल्यांबाबतचे दुमत हे केवळ रुचिभिन्नतेचे लक्षण आहे; त्यात वास्तवतेबद्दलची मतभिन्नता असत नाही."[1]

ह्याच तऱ्हेच्या व्यक्तिसापेक्षतावादी नैतिक भूमिकेसंबंधी रसेलने आपल्या पहिल्या नैतिक भूमिकेच्या संदर्भात केलेली टीका वाचकांच्या स्मरणात असेल. त्यावेळी रसेलने म्हटले होते – "सत्याच्या शोधात अडचणी आहेत यावरून शोधण्यासारखे सत्यच नाही असे सिद्ध होत नाही." हीच टीका रसेलच्या सध्यांच्या भूमिकेबद्दल करता येईल. ह्या टीकेला रसेलने स्पष्ट उत्तर कुठेही दिले नाही. मात्र त्याचे उत्तर काहीसे अशा प्रकारचे असू शकेल. आपण स्वतःसाठी कोणतीही एखादी रुची स्वीकारल्यानंतर, त्या रुचीच्या अनुरोधाने आपण इतरांच्या रुचींचे मूल्यमापन करतो. परंतु आपण जी रुची पसंत करतो त्यामागे कोणतीही बौद्धिक भूमिका असणे शक्य नाही. म्हणून अशा तऱ्हेच्या बौद्धिक कारणांच्या शोधाचा प्रयत्न व्यर्थ आहे. त्या रुचिभिन्नतेची, आणि इतर रुचीऐवजी अमूक एक रुची स्वीकारण्यामागची, कारणे भावनिक आहेत. हेच सत्य असल्याने वेगळ्या सत्याचा शोध करू पाहणे अयोग्य आहे.

नैतिक विधाने ही आपल्या इच्छा व्यक्त करतात असे रसेलने म्हटले आहे. इच्छा व्यक्त करणे आणि मला एखादी प्रबळ इच्छा होत आहे असे सांगणे ह्यात मात्र फरक आहे. नैतिक विधाने ही इच्छा व्यक्त करतात परंतु केवळ अप्रत्यक्षपणेच आपल्याला इच्छा होत असल्याचा निष्कर्ष त्या विधानां-वरून काढता येतो. तरीही रसेलच्या मते नैतिक विधाने ही केवळ इच्छा व्यक्त करतात असे नव्हे.

"नैतिक विधानांमध्ये सामान्यत्वाच्या (universality) अंश असलाच पाहिजे या कांटच्या मताशी मी सहमत आहे "अ हे चांगले आहे" या नैतिक विधानाचा "सर्वांनी अ हे इच्छित मानावे' असा अर्थ मी लावीन. ह्या अर्थपर विधानातून इच्छा व्यक्त होते परंतु "मी अ इच्छितो" असे विधान केवळ अनुमानाद्वारेच त्यातून काढता येईल.'[2]

मात्र इथे एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे ती ही की कांटच्या आणि रसेलच्या नैतिक भूमिकेमध्ये महत्त्वाचा फरक आहे. नैतिक तत्त्वांचा सामान्यपणा हा कांटच्या मते त्यांच्या अनुभवपूर्वतेच्या (a priori) गुणांवर आधारला आहे

१. "Religion & Science" (RS) – Henry Holt & Co – 1935. पृष्ठ २३८

२. P B R पृष्ठ ७२१

आणि त्या तत्त्वांमध्ये तार्किक- (logical necessity) हा महत्त्वाचा गुण आहे. शिवाय ही नीतितत्त्वे सामान्यपणे सर्वत्र आणि सर्वथा लागू असतात (universal applicability). त्यांचेस्वरूप हे आज्ञेसारखे असते हे कांटचे मत तर सर्वश्रुत आहे. परंतु रसेल कांटच्या ह्या विचारांशी सहमत नाही. नीतिमत्ता ही एक सामाजिक शक्ती आहे आणि ह्या शक्तीच्या योगे समाजात एकसंधीपणा यायला साहाय्य होते. त्यामुळे जो कुणी एखादे नैतिक विधान करतो त्याला आपण एका अर्थाने मूल्यमापन करणारे आहोत किंवा नैतिक बाबतीत निवाडे करणारे आहोत असे वाटणे साहजिक आहे. नैतिक विधानात सामान्यपणाचा अंश जितका अधिक त्या प्रमाणात असा सबज समाज निर्माण होण्याचा संभव अधिक. अशा तऱ्हेच्या नैतिक फर्मानांवर आधारित एखादी राजकीय तत्त्वप्रणाली निर्माण करणे अगदी सुलभ आहे. परंतु रसेलला अशा तऱ्हेची नैतिक भूमिका नको, कारण –

> " गोऱ्या माणसाचे ओझे (white man's burden), अर्थशक्तीमधील असमानता, आणि अशाच प्रकारची राज्यकर्त्यांच्या गटबाजीची इतर प्रकट रूपे ह्यांचा मला तिरस्कार वाटतो. "[१]

मग नैतिक तत्त्वांमध्ये आणि विधानांमध्ये असलेल्या सामान्यत्वाचा अर्थ कोणता लावायचा ? ह्या सामान्यत्वाचा वास्तवता (Objectivity) असा अर्थ तत्त्वज्ञ करीत असतात. परंतु रसेलला हादेखील अर्थ मान्य नाही. अनुभवाधिष्ठित सत्य विधानामध्ये जी व्यक्तिनिरपेक्ष वास्तवता असते ती नैतिक विधानामध्ये नसतेच असे रसेलचे स्पष्ट मत आहे. तेव्हा सामान्यत्वाचा अर्थ विधानांमधील व्यक्तिनिरपेक्ष वास्तवता हा अर्थ रसेल अमान्य करतो. स्वतः रसेल ह्या सामान्यत्वाच्या अंशाचा अर्थ असा लावतो :

केवळ एक मानसिक घटना म्हणून इच्छा ही वैयक्तिक, व्यक्तिसापेक्ष असते. परंतु त्या इच्छेमध्ये जे इच्छित असते (ज्याची इच्छा केली जाते ते) सामान्य (universal) असते. नैतिक विधानामध्ये व्यक्त झालेल्या इच्छेमधील इच्छित हाच तो सामान्यत्वाचा अंश.

'It is the curious interlocking of the particular and the universal which has caused so much confusion in Ethics."[२]



१. P B R पृष्ठ ७२२-२३.
२. R S - पृष्ठ २३६

प्रा. मे. पुं. रेगे

रसेल ह्यांचे तर्कशास्त्र

'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका' ह्या आल्फ्रेड नॉर्थ व्हाईटहेड व बर्ट्रांड रसेल ह्यांनी मिळून रचलेल्या व १९१३ मध्ये प्रसिद्ध केलेल्या ग्रंथाच्या पहिल्या विभागात रसेल ह्यांचे तर्कशास्त्र आढळते. 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'चा मध्यवर्ती उद्देश म्हणजे गणिती संकल्पनांचे– 'संख्या,' 'o', '+', इ. संकल्पनांचे– तार्किक संकल्पनांत– 'वर्ग' 'संबंध', इ. संकल्पनांत– निःशेषपणे विश्लेषण करता येते हे दाखवून देणे; गणिताची मूलप्रमेये (ॲक्झम) व त्याचप्रमाणे मूलप्रमेयांपासून गणितातील सिद्धांतांचे निगमन करताना वापरावे लागणारे निगमनाचे नियम (रूल ऑफ् डिडक्शन) तार्किक मूलप्रमेयांपासून निगमित करता येतात हे सिद्ध करणे. 'प्रि. मॅ' चे हे उद्दिष्ट यशस्वी झाले तर तर्कशास्त्र व गणित ही दोन भिन्न शास्त्रे नसून एकाच शास्त्राचे ते दोन भाग आहेत, ह्या शास्त्राचा तर्कशास्त्र हा पूर्वभाग आहे व गणित हा उत्तरभाग आहे; पण तर्कशास्त्र येथे संपते आणि गणित येथे सुरू होते असे दाखविणारी एखादी काटेकोर रेषा ह्या शास्त्रात कुठेच काढता येत नाही असे सिद्ध होईल. हे उद्देश कितपत यशस्वी झाले ह्याचा विचार ह्या लेखात करायचा नसून ते साधण्यासाठी रसेल ह्यांनी तर्कशास्त्राचे जे नवीन साधन घडविले व वापरले त्याचा परिचय करून घ्यायचा आहे.

पारंपरिक आकारिक तर्कशास्त्राच्या (फॉर्मल लॉजिक) पार्श्वभूमीवर रसेल ह्यांच्या तर्कशास्त्राकडे पाहिले तर त्याचे नवीनपण, व्याप्ती आणि सामर्थ्य ठळकपणे दिसते. प्रमाण निगमनाचे आकार किंवा रूपके (फार्म्स ऑर स्किमाटा ऑफ व्हॅलिड डिडक्शन) स्पष्ट करणे आणि त्यांची व्यवस्था लावणे हे आकारिक तर्कशास्त्राचे एक कार्य आहे. उदा.

सर्व म प आहेत
सर्व स म आहेत.

.˙. सर्व स प आहेत





– हे निगमन नाही तर निगमनाचे एक रूपक आहे. निगमनात काही आधार-विधानांपासून (प्रेमिसिस्) निष्कर्षविधान (कन्क्लुजन) प्राप्त करून घेण्यात आलेले असते. (१) मध्ये अशा रीतीने काही विधानांपासून एखादे विधान निगमित केलेले नाही; पण त्यातील 'म', 'प' व 'स' ह्या अक्षरांच्या जागी अर्थपूर्ण पदांचा, उदा. 'मानव', 'मर्त्य', 'ग्रीक' ह्या पदांचा अनुक्रमे आदेश (सब्स्टिटयुशन) केला तर त्यापासून

सर्व मानव मर्त्य आहेत
सर्व ग्रीक मानव आहेत
∴ सर्व ग्रीक मर्त्य आहेत (२)

– हे निगमन प्राप्त होते. (२) हे निगमन आहे कारण त्याच्यात काही विधानांपासून एक निष्कर्ष प्राप्त करून घेतलेला आहे. उलट (१) हे निगमनरूपक (डिडक्शन स्कीमा) आहे. पारंपरिक तर्कशास्त्रात दोन प्रकारची प्रमाण निगमन-रूपके ओळखण्यात येतात. एक, संविधाने (सिलॉजिझम) व दोन, विधिसंघात (मोडस पोनेन्स), निषेधसंघात (मोडस टोलेन्स) इ. निगमनरूपके. ही दोन रूपके अशी :

जर क तर ख
क
∴ ख (३)

जर क तर ख
ख नाही
∴ क नाही (४)

(१) सारख्या संविधानात आणि (३) किंवा (४) ह्यांसारख्या निगमन-रूपकात महत्वाचा फरक आहे पण पारंपरिक तर्कशास्त्रात ह्या फरकाकडे ध्यान देण्यात आलेले आढळत नाही. हा फरक असा : (३) किंवा (४) हे विधान-रूपक आपण घेतले तर त्याचे प्रामाण्य 'जर–तर–' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणाऱ्या विधानातील संबंधाच्या स्वरूपावर आधारले आहे असे दिसून येईल. 'जर क तर ख' ह्या स्वरूपाच्या विधानाला व्यंजक विधान (इम्प्लिकेटिव्ह प्रपोझिशन) म्हणूया. 'क' हे त्याचे पूर्वांग असते व 'ख' हे उत्तरांग असते आणि 'जर–तर–' ह्या उभयान्वयी अव्ययाने 'क' हा आधार आहे व 'ख' त्यावर आधारलेले आहे, 'क' पासून 'ख' निष्पन्न होते हा त्यांच्यातील संबंध व्यक्त होतो. (३) व (४) ह्या निगमनरूपकांचे प्रामाण्य पटवून घ्यायचे तर असा विचार करता येईल : 'क' पासून 'ख' निष्पन्न होत असेल तर 'क' ची प्रस्थापना जर आपण केली तर 'ख' ची प्रस्थापना करणे योग्य ठरेल. म्हणून

(३) प्रमाण ठरते. त्याचप्रमाणे 'ख' चा निषेध आपण केला तर 'क' चा निषेध करणेही योग्य ठरेल. कारण जर 'क' चा निषेध आपण केला नाही तर त्याची प्रस्थापना करावी लागेल आणि मग (३) प्रमाणे 'ख' चीही प्रस्थापना करावी लागेल; पण 'ख' चा तर आपण निषेध केला आहे. तेव्हा 'जर क तर ख' हे विधान स्वीकारले असता 'ख' चा निषेध आपण केला तर 'क' चाही निषेध केल्यावाचून गत्यंतर नाही; म्हणजे (४) प्रमाण आहे. तेव्हा (३) व (४) ह्या निगमनरूपकांचे प्रामाण्य 'जर-तर-' ह्या अव्ययाने व्यक्त होणाऱ्या विधानांतील संबंधाच्या स्वरूपावर, 'जर-तर-' च्या अर्थावर आधारलेले आहे. विधानांतील संबंधाच्या स्वरूपावर ज्यांचे प्रामाण्य आधारलेले असते अशा निगमनरूपकांना विधानात्मक निगमनरूपके (प्रपोझिशनल डिडक्शन रिकमाटा) म्हणू या.

ह्या उलट (१) हे संविधान विधानातील संबंधांच्या स्वरूपावर आधारलेले नाही तर 'मानव,' 'मर्त्य' इ. पदातील 'सर्व .... आहेत' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणाऱ्या संबंधावर आधारलेले आहे. (१) चे प्रामाण्य पटवून घ्यायचे तर आपण असा विचार करू 'पहिल्या विधानात सर्व म प आहेत असे सांगितले आहे. म्हणजे कोणताही म प आहे. आता दुसऱ्या विधानात सर्व स म आहेत असे सांगितले आहे. तेव्हा कोणताही स घ्या. दुसऱ्या विधानाप्रमाणे तो म आहे पण जो कोणी म आहे तो पहिल्या विधानाप्रमाणे प आहे. म्हणजे कोणताही स प आहे. ह्याचाच अर्थ असा की सर्व स प आहेत." तेव्हा (१) चे प्रामाण्य 'सर्व .... आहेत' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणाऱ्या पदातील संबंधाच्या स्वरूपावर अवलंबून असते. उदा. (१) चे पहिले विधान 'सर्व म प आहेत' असे असण्याऐवजी 'काही म प आहेत' असे असते तर 'सर्व स म आहेत' हा निष्कर्ष योग्य ठरला नसता. कोणताही स म आहे असे जरी दुसरे विधान सांगत असले तरी हा स, म असल्यामुळे प असला पाहिजे अशी निश्चिती नाही कारण कोणताही म प आहे असे पहिले विधान सांगत नाही तर काही म प आहेत असे ते सांगते. जे म प आहेत त्यांच्यात आपला (म असलेला) स मोडतो अशी निश्चिती नाही. तेव्हा कोणताही स प आहे किंवा सर्व स प आहेत असा निष्कर्ष आपल्या आधारविधानांपासून काढणे योग्य ठरणार नाही. सारांश, (१) चे प्रामाण्य 'सर्व .... आहेत' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणाऱ्या पदातील संबंधाच्या स्वरूपावर अवलंबून आहे. आणि एकंदरीत संविधाने ही जी निगमनरूपके आहेत त्यांचे प्रामाण्य 'सर्व .... आहेत', 'काही (म्हणजे एकतरी) .... आहे', 'कुणीही .... नाही' व 'काही ... नाहीत' ह्या शब्दप्रयोगांनी

व्यक्त होणाऱ्या पदातील संबंधांवर अवलंबून आहे. अशा निगमनरूपकांना पदसंबंधी निगमनरूपके म्हणू या. विधानसंबंधी निगमनरूपके व पदसंबंधी निगमनरूपके ह्यातील भेद पारंपरिक तर्कशास्त्रात स्पष्टपणे करण्यात आलेलाच नाही.

रसेल ह्यांनी हा भेद स्पष्टपणे केला आणि पदातील संबंधांच्या स्वरूपावर आधारलेल्या प्रमाण निगमनरूपकांचा शोध घेणारे पदांचे तर्कशास्त्र त्यांनी विधानांतील संबंधांच्या स्वरूपावर आधारलेल्या प्रमाण निगमनरूपकांचा शोध घेणाऱ्या विधानांच्या तर्कशास्त्रावर आधारून दाखविले. विधानांचे तर्कशास्त्र मूलभूत आहे असे मानण्याचे एक कारण असे की कोणतेही प्रमाण निगमन आपण घेतले तर त्याची आधारविधाने त्याचे निष्कर्षविधान व्यंजित करीत (इम्प्लाय) असतात. निगमन प्रमाण आहे ह्या म्हणण्याचा हा अर्थ असतो. उदा. (२) हे निगमन आपण घेतले तर त्याची आधारविधाने आणि त्याचा निष्कर्ष ह्यांच्यात व्यंजन (इम्प्लिकेशन) हा संबंध आहे. (२) च्या आधार-विधानांत 'मानव' आणि 'मर्त्य' त्याचप्रमाणे 'ग्रीक' आणि 'मानव' ह्या पदांमध्ये जे परस्परसंबंध मांडण्यात आले आहेत त्यांच्या आधारावर त्याच्या निष्कर्षविधानात 'ग्रीक' आणि 'मर्त्य' ह्या पदांमध्ये एक परस्परसंबंध प्रस्था-पित करण्यात आला आहे हे खरे. म्हणजे (२) ची आधारविधाने आणि निष्कर्षविधान ह्यांच्यात व्यंजन हा जो संबंध आहे तो त्याच्या आधारविधानांतील पदांमध्ये जे संबंध आहेत त्यांच्यावर आधारलेला आहे, त्यांच्यापासून निष्पन्न होतो. तथापि कोणत्याही कारणाने का असेना त्याची आधारविधाने व निष्कर्ष ह्यांच्यात व्यंजन हा संबंध आहे आणि जेव्हा आधारविधाने व निष्कर्ष ह्यात हा संबंध असतो तेव्हाच निगमन प्रमाण असते. तेव्हा 'विधान' व विधानातील 'व्यंजन' हा संबंध ह्या तर्कशास्त्रातील मूलभूत संकल्पना आहेत; 'प्रमाण निगमन' ही संकल्पना स्पष्ट करताना, तिचे विश्लेषण करताना ह्या संकल्पनांचा उपयोग करावा लागतो. ह्यामुळे विधानातील व्यंजनांच्या संबंधाचा शोध घेणारे विधानांचे तर्कशास्त्र प्राथमिक ठरते. पण विधानांचे तर्कशास्त्र मूलभूत आहे असे मानायला दुसरेही एक कारण आहे. आकारिक तर्कशास्त्राने निगमनाच्या प्रमाण रूपकांची केवळ यादी करून भागणार नाही; त्यांची 'व्यवस्था'ही लावली पाहिजे. ही व्यवस्था रसेल कशी लावतात ? गणितात ज्याप्रमाणे काही आदिविधाने (ॲक्शन्स) स्वीकारण्यात येतात आणि त्यांच्यापासून इतर सिद्धांत निगमित करून सिद्ध करण्यात येतात त्याप्रमाणे काही निगमनरूपके आदिविधाने म्हणून स्वीकारून त्यांपासून इतर निगमनरूपके निगमित करता यावी आणि

अशा रीतीने त्यांचे प्रामाण्य सिद्ध करता यावे अशी सोय रसेल करून देतात. आता ह्याप्रकारच्या सिद्धीमध्ये निगमनाचे काही नियम वापरावे लागतात. अमूक स्वरूपाची किंवा आकाराची (फॉर्म) विधाने, अमूक आकाराची इतर विधाने व्यंजित करतात असे ह्या नियमांचे स्वरूप असते. विधानातील व्यंजन ह्या संबंधाविषयीचे हे नियम म्हणजे तर्कशास्त्रातील किंवा गणितातील सिद्धीचे (प्रुफ) एक साधन आहे: सर्व सिद्धी त्यांच्यावर आधारलेली असते. त्यांचा शोध घेणारी व त्यांची व्यवस्था लावणारी तर्कशास्त्राची शाखा- म्ह. विधानांचे तर्कशास्त्र– ही तर्कशास्त्राची मूलभूत शाखा असली पाहिजे. पुढील उदाहरणावरून ही स्पष्ट होईल :

सर्व म प आहेत
सर्व स म आहेत
―――――――――
∴ सर्व स प आहेत

हे 'बॅर्बरा' हे संविधान प्रमाण मानून त्याच्यापासून 'बॅरोको' ह्या संविधानाचे प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी आपण पुढील युक्तिवाद करू शकतो :

सर्व म प आहेत	(i)
सर्व स म आहेत	(ii)
∴ सर्व स प आहेत.	(iii)

समजा आपण (iii) नाकारले. तर (iii) चे व्याघाती (कॉंट्रॅडिक्टरी) विधान

काही स प नाहीत (iv)

स्वीकारावे लागेल. (कारण क हे विधान नाकारले तर त्याचे व्याघाती विधान स्वीकारावे लागते. –अ) त्याचप्रमाणे (iii) नाकारले तर (i) व (ii) ही दोन्ही विधाने स्वीकारता येणार नाहीत. (कारण क आणि ख ही दोन्ही विधाने मिळून जर ग हे विधान व्यंजित करीत असतील तर, जर ग नाकारले तर क आणि ख ह्या दोन्ही विधानांचा स्वीकार करता येत नाही– आ) आता (i) हे विधान आपण सत्य म्हणून स्वीकारू. आता (i) व (ii) ही दोन्ही विधाने जर स्वीकारता येत नसली तर, जर i) आपण सत्य म्हणून स्वीकारले असेल तर (ii) नाकारले पाहिजे. (कारण जर क आणि ख ही दोन्ही विधाने स्वीकारता येत नसतील तर जर क हे विधान स्वीकारले तर ख नाकारावे लागते– इ). पण जर (ii) नाकारले तर त्याचे व्याघाती विधान स्वीकारावे लागते (वरील अ ह्या नियमानुसार). आता (ii) चे, म्हणजे 'सर्व स म आहेत' ह्याचे व्याघाती विधान म्हणजे

काही स म नाहीत (v)

तेव्हा (i) व (iv) ही विधाने आपण स्वीकारली तर (v) हे विधान स्वीकारावे लागते. म्हणजे पुढील निगमन प्रमाण ठरते:

सर्व म प आहेत
काही स प नाहीत
∴ काही स म नाहीत

पण हे निगमन म्हणजे बॅरोको होय.

ह्या निगमनाच्या पायऱ्या उतरताना आपण दोन प्रकारची तत्त्वे किंवा निगमन-नियम वापरले आहेत. 'सर्व स प आहेत' हे विधान नाकारले असता प्राप्त होणारे त्याचे व्याघाती विधान 'काही स प नाहीत' हे होय, हे एक प्रकारचे तत्त्व. 'स' आणि 'प' ह्या पदात 'सर्व.... आहेत' हा संबंध नाकारणे म्हणजे 'स' आणि 'प' ह्या पदात 'काही.... नाहीत' हा संबंध प्रस्थापित करणे असे हे तत्त्व सांगते. तेव्हा हे तत्त्व पदांतील संबंधाविषयीचे आहे. पण अ, आ, इ हे जे नियम आपण वापरले आहेत ते पदांतील संबंधाविषयीचे नाहीत; ते विधानांतील व्यंजन ह्या संबंधाविषयीचे आहेत. उदा. आ हा नियम असे सांगतो की, क आणि ख ह्या विधानांच्या जोडीपासून जर ग हे विधान व्यंजित होत असेल तर, जर आपण ग नाकारले तर क आणि ख ही दोन्ही विधाने स्वीकारता येत नाहीत; (त्यांपैकी एकतरी विधान नाकारावे लागते.) हा नियम विधाने आणि त्यांतील व्यंजन हा संबंध ह्याविषयी आहे, विधानांचे घटक असलेल्या पदांतील संबंधाविषयी नाही हे उघड आहे. त्याचप्रमाणे 'सर्व स प आहेत' ह्याचे व्याघाती विधान म्हणजे 'काही स प नाहीत' हा पदातील संबंधाविषयीचा नियम मांडतानाही 'स' आणि 'प' ह्या पदात 'सर्व .... आहेत' हा संबंध स्थापन करणारे 'सर्व स प आहेत' हे विधान नाकारले असता कोणते विधान प्राप्त होते हे आपण सांगत असतो. म्हणजे हा नियम मांडतानाही 'विधान', 'विधान नाकारणे' ह्या संकल्पना आपण वापरीत असतो. तेव्हा विधाने' व त्यामधील व्यंजन, नकार इ. संबंध त्यांच्या स्वरूपावर आधारलेल्या निगमनरूपकांचा शोध घेणारे विधानांचे तर्कशास्त्र रसेल मूलभूत मानतात व पदांचे तर्कशास्त्र त्यावर आधारतात. विधानाचे तर्कशास्त्र व त्यावर आधारलेले पदांचे तर्कशास्त्र ह्यांत 'विधानात्मक फलन' (प्रपोझिशनल फंक्शन) ह्या संकल्पनेच्या साहाय्याने ते दुवा जोडतात. ह्या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण पुढे करू या.

पारंपरिक तर्कशास्त्रात स्वीकारण्यात आलेली विधानात्मक निगमनरूपके म्हणजे आपण वर उल्लेखिलेली (३) व (४) ही रूपके– ह्यांची नावे अनुक्रमे 'विधिसंघात' व 'निषेधसंघात' अशी आहेत– आणि शिवाय आलंबी संविधान (हायपॉथेटिकल सिलॉजिझम), वियुक्त संविधान (डिस्जंक्टिव्ह सिलॉजिझम), द्विशृंगिका (डायलेमा), व ह्या प्रमाण निगमनरूपकाहून इतर प्रमाणरूपकांची दखल पारंपरिक तर्कशास्त्रात घेतलेली नाही. उदा.

क आणि ख
∴ क

हे निगमनरूपक प्रमाण आहे. क आणि ख दोन्ही विधाने आपण स्वीकारली तर क हे विधानही स्वीकारता येते असा त्याचा आशय आहे पण ह्या रूपकाला पारंपरिक तर्कशास्त्रात स्थान नाही. आणखीही अनेक प्रमाण निगमनरूपके पारंपरिक तर्कशास्त्रात अलक्षित राहिली आहेत. म्हणजे पारंपरिक तर्कशास्त्राची ही शाखा अपुरी आहे. पारंपरिक तर्कशास्त्रातील दुसरी उणीव अशी की काही फुटकळ निगमनरूपकांची एक केवळ यादी आपल्याला त्यात आढळते. त्यांची 'व्यवस्था' लावण्यात आलेली नसते. ह्या दोन्ही उणीवा रसेल ह्यांच्या तर्कशास्त्रात भरून काढण्यात आलेल्या आहेत. ह्या तर्कशास्त्रामुळे निगमनासाठी आवश्यक असलेली सर्व प्रमाण विधानात्मक निगमनरूपके आपल्याला प्राप्त होतात. आणि काही आदिप्रमेयांपासून निगमित करण्यात आलेले सिद्धांत म्हणून त्यांना एक निगमी व्यवस्थेच्या (डिडक्टिव्ह सिस्टिम) सूत्रात गोवता येते.

एका गोष्टीचा खुलासा ह्या ठिकाणी करणे आवश्यक आहे. रसेलप्रणीत विधानांच्या तर्कशास्त्रामुळे सर्व प्रमाण विधानात्मक निगमनरूपकांची व्यवस्था लागते असे म्हणणे योग्य आहे. पण रसेल स्वतः काही निगमनरूपके आदिप्रमेये म्हणून स्वीकारून त्यांच्यापासून इतर निगमनरूपके सिद्ध करीत नाहीत. तर काही विधानरूपके आदिप्रमेये म्हणून स्वीकारून त्यांच्यापासून इतर विधानरूपके सिद्ध करतात. निगमनरूपक व विधानरूपक ह्यातील भेद असा स्पष्ट करता येईल :

क आणि ख
∴ ख (५)

हे एक निगमनरूपक आहे. त्यातील 'क' व 'ख' ह्या अक्षरांच्या जागी जर विधानांची स्थापना केली तर आपल्याला एक विधान निगमन लाभेल. पण

जर क आणि ख तर ख (६)

हे विधानरूपक आहे, निगमनरूपक नाही. (६) मध्ये 'क' व 'ख' ह्या अक्षरांच्या

जागी जर विधानांची स्थापना केली तर आपल्याला एक विधान लाभेल, निगमन नव्हे. पण (६) चा अर्थ क आणि ख ह्या दोन विधानांपासून ख व्यंजित होते असा आहे. त्यामुळे क आणि ख ह्या विधानापासून ख ह्या विधानाचे निगमन करणे प्रमाण ठरते. म्हणजे (५) हे निगमनरूपक (६) ह्या विधानरूपकावर आधारता येते. रसेल ह्यांच्या तर्कशास्त्राने निगमनरूपकांची व्यवस्था लावण्यात आली आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा ती अशा रीतीने लावण्यात आली आहे असे आपल्याला अभिप्रेत असते.

विधानांच्या तर्कशास्त्राची व्यवस्था लावण्यासाठी विधाने आणि विधानांची फलने (फन्क्शन्स ऑफ् प्रपोझिशन्स) ह्या संकल्पनांपासून रसेल सुरवात करतात. समजा, क, ख, ग, घ ही विधाने आहेत. क हे विधान नाकारून प्राप्त होणारे क – असे नाही हे विधान क चे व्याघाती फलन (कॉन्ट्रडिक्टरी फन्क्शन) आहे. (उदा. 'देवदत्त माणूस आहे असे नाही' हे विधान 'देवदत्त माणूस आहे' ह्या विधानाचे व्याघाती फलन आहे.) त्याचप्रमाणे क व ख ह्या विधानांना (१) 'किंवा' ने जोडल्याने प्राप्त होणारे 'क किंवा ख' हे विधान, (२) 'आणि'ने जोडल्याने प्राप्त होणारे 'क आणि ख' हे विधान व (३) 'जर–तर–'ने जोडल्याने होणारे 'जर क तर ख' हे विधान, क व ख ह्या विधानांची अनुक्रमे (१) वियुक्त फलन, (२) संयुक्त फलन व (३) व्यंजक फलन आहेत. 'किंवा' ह्या अव्ययासाठी '∨', 'आणि' साठी '·', व 'जर – तर –' साठी '⊃' अशी चिन्हे रसेल ह्यांनी मुक्रर केली आहेत. विधान नाकारून त्याचे व्याघाती फलन प्राप्त करून देणाऱ्या 'असे नाही' ह्या प्रत्ययासाठी '∼' हे चिन्ह त्यांनी वापरले आहे. तेव्हा रसेल ह्यांनी स्वीकारलेली विधानांची फलने अशी मांडता येतील :

क चे व्याघाती फलन : ∼ क
क व खचे वियुक्त फलन : (क ∨ ख)
क व खचे संयुक्त फलन : (क . ख)
क व खचे व्यंजक फलन : (क ⊃ ख)

फरेगे ह्यांना अनुसरून 'सत्यमूल्य' (ट्रुथ व्हॅल्यू) ही संकल्पनाही रसेल स्वीकारतात. कोणतेही विधान सत्य असते किंवा असत्य असते ही गोष्ट कोणत्याही विधानाचे सत्यमूल्य सत्य असते किंवा असत्य असते, सत्य आणि असत्य ह्या सत्यमूल्यांपैकी एकतरी आणि एकच सत्यमूल्य कोणत्याही विधानाच्या अंगी असते असे म्हणून मांडता येईल. '∼क', '(क ∨ ख)' इत्यादींना

रसेल विधानांची फलने का म्हणतात त्याचा उलगडा आता करता येईल. फलन ही संकल्पना गणितातील आहे. जर य = क्ष² असे असेल तर य हे क्षचे फलन आहे असे आपण म्हणतो. ह्याचा अर्थ असा की क्षचे मूल्य निश्चित केले की य चे मूल्य निश्चित होते. त्याचप्रमाणे क चे सत्यमूल्य जर सत्य असेल तर ∼ कचे सत्यमूल्य असत्य ठरते. किंवा क आणि ख यांपैकी एकाचे जरी सत्यमूल्य सत्य असले तर (क ∨ ख) चे सत्यमूल्य सत्य ठरते; एऱ्हवी नाही. वरील ∼ क, (क ∨ ख), इ. चार प्रकारची विधाने अशी आहेत की त्यांच्या घटकविधानांची – क, ख ह्यांची – सत्यमूल्ये निश्चित केली की त्यांचीही सत्यमूल्ये निश्चित होतात. म्हणून ती ह्या विधानांची फलने होत.

ह्यांपैकी काही फलनांच्या साहाय्याने इतर फलनांच्या व्याख्या करता येतात. '∼' व '∨' ही सत्यफलने रसेल प्राथमिक (प्रिमिटिव्ह) म्हणून स्वीकारतात व त्यांच्या साहाय्याने '•' व '⊃' ह्या फलनांच्या व्याख्या करतात. ज्या चिन्हाची किंवा पदाची व्याख्या करायची त्याला व्याख्येय (डेफिनिएण्डम्) म्हणूया व ज्या चिन्हमालिकेने किंवा पदमालिकेने ही व्याख्या करण्यात येते त्याला व्याख्यापक (डेफिनीन्स) म्हणू या. रसेल ह्यांनी दिलेल्या '•' व '⊃' ह्या फलनांच्या व्याख्या अशा :

व्याख्या (१) (क • ख) = ∼ (∼ क ∨ ∼ ख) व्या.

व्याख्या (२) (क ⊃ ख) = (∼ क ∨ ख) व्या.

उजव्या बाजूला शेवटी लिहिलेल्या 'व्या.' ह्या अक्षराने '=' ह्या चिन्हाच्या डाव्या बाजूला लिहिलेल्या व्याख्येयाची त्याच्या उजव्या बाजूला लिहिलेल्या चिन्हमालिकेद्वारा व्याख्या होते असे सूचित होते.

ह्या दोन्ही व्याख्या अर्थात् पटण्यासारख्या आहेत. कारण (क•ख) ह्या विधानाचा क व ख ही दोन्ही विधाने सत्य आहेत असा दावा असतो. म्हणजे हे विधान क तरी असत्य आहे किंवा ख तरी असत्य आहे ही गोष्ट नाकारते. आता क असत्य आहे किंवा ख असत्य आहे ही गोष्ट (∼ क ∨ ∼ ख) ह्या विधानाद्वारे मांडता येते. म्हणजेच ? (क•ख). हे विधान (∼ क ∨ ∼ ख) हे विधान नाकारते व म्हणून त्याची ∼ (∼ क ∨ ∼ ख) अशी व्याख्या करता येईल. त्याचप्रमाणे (क ⊃ ख) – जर क तर ख – ह्या विधानाचा क पासून ख निष्पन्न होते असा दावा असतो. तेव्हा (क ⊃ ख) हे विधान स्वीकारण्याचा अर्थ आपल्याला क नाकारले तरी पाहिजे किंवा ख स्वीकारले तरी पाहिजे (म्हणजे आपल्याला क स्वीकारून ख नाकारता येणार नाही) असा होतो. आणि क नाकारले

अनुक्रमणिका

पाहिजे किंवा ख स्वीकारले पाहिजे ही गोष्ट (∼ क ∨ ख) ह्या विधानाच्या द्वारे मांडता येते. तेव्हा (क ⊃ ख) ची (∼ क ∨ ख) ही वर दिलेली व्याख्या वाजवी ठरते. निगमनाच्या दृष्टीने व्याख्यांचा उपयोग असा की व्याख्येय आणि व्याख्यापक ह्यांची कुठेही अदलाबदल करता येते.

वरील चार फलनांशिवाय आणखीही एक फलन रसेल स्वीकारतात, ते म्हणजे 'जर–तर आणि तरच–' ह्या व्यंजनापासून प्राप्त होणारे 'जर क तर आणि तरच ख' हे सममूल्यक फलन. ह्यासाठी '≡' हे चिन्ह रसेल वापरतात.

(क ≡ ख)

म्हणजे 'जर क तर आणि तरच ख.' '≡' ची व्याख्या अशी :

(क ≡ ख) = ((क ⊃ ख) . (ख ⊃ क)) व्या

ही व्याख्या '⊃' व '.' ह्या चिन्हांच्या साहाय्याने करण्यात आली आहे. पण आपल्या '∼' व '∨' ह्या प्राथमिक चिन्हांच्या साहाय्याने त्यांच्या व्याख्या आपण अगोदरच केल्या आहेत.

ह्या पूर्वतयारीनंतर निगमनाच्या प्रमाण तत्त्वांची सिद्धी रसेल कशी करतात हे आपल्याला पाहता येईल. ह्यासाठी ते पुढील विधानरूपके आदिप्रमेये म्हणून स्वीकारतात :

आ १ (क ∨ क) ⊃ क

आ २ ख ⊃ (क ∨ ख)

आ ३ (क ∨ ख) ⊃ (ख ∨ क)

आ ४ (क ∨ (ख ∨ ग)) ⊃ (ख ∨ (क ∨ ग))

आ ५ (ख ⊃ ग) ⊃ ((क ∨ ख) ⊃ (क ∨ ग))

ही विधानरूपके आदिप्रमेये म्हणून का स्वीकारली ह्या प्रश्नाचे उत्तर रसेल ह्यांनी असे दिले आहे : आपण सर्वसाधारणपणे प्रमाण म्हणून स्वीकारीत असलेल्या विधानरूपकांचे ह्या विधानरूपकांपासून निगमन करता येते म्हणून ती आदिप्रमेये म्हणून स्वीकारणे योग्य आहे. ही विधानरूपके मनासमोर आणली की ती प्रमाण आहेत हे आपल्याला तात्काळ आणि स्पष्टपणे दिसते म्हणून ती आपण आदिप्रमेये म्हणून स्वीकारली असे नव्हे. कारण अशा प्रकारचे दिसणे फसवे असू शकते. आपण सामान्यपणे प्रमाण म्हणून स्वीकारत असलेली, परस्पराशी सुसंगत असलेली, परस्परांना तोलून धरणारी तार्किक तत्त्वे ह्या आदिप्रमेयांपासून पायरीपायरीने सिद्ध करता येतात. ह्या त्यांच्या निगामी सामर्थ्यामुळे त्यांचा

स्वीकार करणे योग्य ठरते. रसेल ह्यांची मूलप्रमेये उक्तवाचके (टॉटॉलॉजी) असल्यामुळे तार्किक दृष्टचा प्रमाण आहेत आणि एखादे विधानरूपक तार्किक दृष्टचा प्रमाण आहे की नाही हे पारखण्याचा निकष म्हणजे ते उक्तवाचक आहे की नाही हे पाहणे हा शोध पुढे व्हिट्गेन्स्टाइन ह्यांनी लावला. 'उक्तवाचक' ह्याचा अर्थ असा : एखादा विधानरूपकातील 'क', 'ख', इ. विधानांची जागा घेणाऱ्या अक्षरांच्या ठिकाणी आपण कोणत्याही सत्य किंवा असत्य विधानांची स्थापना केली असता प्राप्त होणाऱ्या विधानाचे सत्यमूल्य सत्यच असते असे जर असेल तर ते विधानरूपक उक्तवाचक असते. रसेल ह्यांची आदिप्रमेये ह्या अर्थाने उक्तवाचक आहेत व म्हणून ती प्रमाण आहेत व विधानरूपकाच्या ठिकाणी हा धर्म आहे की नाही ह्यावरून ते प्रमाण आहे की नाही हे ठरते ही नवीन दृष्टी आपल्याला व्हिट्गेन्स्टाइन ह्यांच्यापासून (व स्वतंत्रपणे इ. एल्. पोस्ट ह्या अमेरिकन तर्कशास्त्रज्ञापासून) आपल्याला लाभली. पण विधानरूपकाच्या प्रामाण्याचा हा निकष उपलब्ध झाल्यापासून आदिप्रमेयापासून इतर विधानरूपके कष्टाने निगमित करण्याचे कारण उरले नाही.

पण प्रमाणरूपकांची आदिप्रमेयापासून अशी सिद्धी रसेल ह्यांना करावी लागली. ह्यासाठी त्यांनी स्वीकारलेले निगमनाचे दोन नियम असे : 'क', 'ख', इ. अक्षरांना विधानीय अक्षरे म्हणूया आणि ह्या अक्षरांपासून प्राप्त होणाऱ्या '$\sim$ क' '(ख $\supset$ क). ग,' इ. फलनांना विधानीय फलने म्हणूया. विधानीय फलन, हे विधानीय अक्षरे व '$\sim$', '$\vee$', '.'. '$\supset$' व '$\equiv$' ह्या चिन्हांचे बनलेले असते. मग रसेल ह्यांचा पहिला नियम असा मांडता येईल : एखाद्या विधानरूपकातील 'क', 'ख' इ. विधानीय अक्षराच्या जागी एखाद्या विधानीय फलनाचा, त्या विधानरूपकात ज्या, ज्या ठिकाणी ते अक्षर आढळते त्या, त्या ठिकाणी आदेश केला असता प्राप्त होणाऱ्या विधानरूपकाचे, मूळ विधानरूपकापासून निगमन करता येते. ह्याला आदेश-नियम (रूल ऑफ् सब्स्टिटयुशन) म्हणता येईल. उदा.

$$(\text{क} \vee \text{क}) \supset \text{क} \qquad (७),$$

हे विधानरूपक घ्या. '$\sim$ क' हे विधानीय फलन आहे. (७) मध्ये 'क' हे विधानीय अक्षर जेथे, जेथे आढळते तेथे, तेथे त्याच्या जागी '$\sim$ क' ह्या विधानीय फलनाचा आदेश केला असता.

$$(\sim \text{क} \vee \sim \text{क}) \supset \sim \text{क} \qquad (८)$$

हे विधानरूपक लाभते. तेव्हा (७) पासून (८) चे निगमन आदेश नियमानुसार करता येते.

दुसरा नियम म्हणजे विधिसंघात हा नियम : ‘ (क ⊃ ख) ’ व ‘ क ’ ह्यांपासून ‘ ख ’ चे निगमन करता येते.

ह्या नियमांचा उपयोग करून आपल्या आदिप्रमेयांपासून इतर विधानरूपके रसेल कसे सिद्ध करतात ह्याचे एक उदाहरण घेऊ :

सिद्धी १ : (1) (ख ⊃ ग) ⊃ ((क ∨ ख) ⊃ (क ∨ ग))

[आ ५]

(2) (ख ⊃ ग) ⊃ (∼क ∨ ख) ⊃ (∼क ∨ ग))

[(1) ∼क / क]

(3) (ख ⊃ ग) ⊃ ((क ⊃ ख) ⊃ (क ⊃ ग))

[(2) व्याख्या (२)]

(ह्या सिद्धीतील (1) ही पायरी म्हणजे आ ५ हे आदिप्रमेय आहे. ही गोष्ट उजव्या बाजूला नमूद केली आहे. (1) मध्ये ‘ क ’ ह्या विधानीय अक्षराच्या जागी ‘ ∼क ’ ह्या विधानीय फलनाचा आदेश केल्याने (2) ही पायरी लाभते. (2) ह्या पायरीचे समर्थन तिच्या उजव्या बाजूला चौकोनी चौकटीत असे दिले आहे : ‘ (1) ∼क / क ’ ह्याचा अर्थ “ (1) ह्या पायरीत ‘ क ’ ह्या विधानीय अक्षराच्या जागी ‘ ∼क ’ ह्या विधानीय फलनाचा आदेश केल्याने ”. (3) ही पायरी (2 ह्या पायरीत व्याख्या २, [‘ (क ⊃ ख) = (∼क ∨ ख) व्या ’ ही व्याख्या] हिचा वापर केल्याने मिळते ’ हे तिचे समर्थनही असेच उजव्या बाजूला दिले आहे.’

ही सिद्धी आपण पुढे चालवू :

निगमनरूपकांचा शोध घेणारे विधानांचे तर्कशास्त्र मूलभूत मानले पाहिजे. विधानांचे विश्लेषण करून प्राप्त होणाऱ्या पदांतील संबंधांवर आधारलेल्या निगमनरूपकांचा शोध घेणारे पदांचे तर्कशास्त्र विधानांच्या तर्कशास्त्रावर आधारले पाहिजे.

पारंपरिक तर्कशास्त्रात जी विधानात्मक निगमनरूपके स्वीकारण्यात आली आहेत ती दोन रूपके आपण पाहिली. (वर उल्लेखिलेली (३) व (४) ही रूपके.) उरलेली रूपके अशी :

जर ख तर ग
जर क तर ख

∴ जर क तर ग (५)

क किंवा ख
क नाही

∴ ख (६)

जर क तर ग आणि जर ख तर घ
क किंवा ख

∴

सिद्धी २ : (१) (क ∨ (ख ∨ ग)) ⊃ (ख ∨ (क ∨ ग)) [आ ४]

(२) (∼क ∨ (∼ख ∨ ग)) ⊃ (∼ ख ∨ (∼क ∨ग))

$$\left[(1)\ \frac{\sim क}{क},\ \frac{\sim ख}{ख} \right]$$

(३) (क ⊃ (ख ⊃ ग)) ⊃ (ख ⊃ (क ⊃ ग))

[(2), व्याख्या (२)]

(४) [(ख ⊃ ग) ⊃ ((क ⊃ ख) ⊃ (क ⊃ ग))] ⊃
[(क ⊃ ख) ⊃ ((ख ⊃ ग) ⊃ (क ⊃ ग))]

$$\left[(3)\ \frac{(ख \supset ग)}{क},\ \frac{(क \supset ख)}{ख},\ \frac{(क \supset ग)}{ग} \right]$$

(५) (ख ⊃ ग) ⊃ ((क ⊃ ख) ⊃ (क ⊃ ग))

[सिद्धी १, (३)]

(६) (क ⊃ ख) ⊃ ((ख ⊃ ग) ⊃ (क ⊃ ग))

[(४), (५), वि. सं]

[स्पष्टीकरण : ह्या सिद्धीतील (५) ही पायरी सिद्धी १ मध्ये आपण सिद्ध केली आहे हे उजव्या बाजूला नमूद केले आहे. (६) ही पायरी (४) व (५) ह्या पायऱ्यांपासून विधिसंघाताच्या नियमानुसार निष्पन्न होते हे तिचे समर्थन '(४), (५) वि. सं.' असे संक्षिप्त स्वरूपात दिले आहे.]

सिद्धी ३ : (1) ख ⊃ (क ∨ ख) [आ २]

(2) क ⊃ (क ∨ क) $\left[(1) \frac{क}{ख} \right]$

(3) (क ⊃ (क V क)) ⊃ [((क V क) ⊃ क) ⊃ (क ⊃ क)]

[सिद्धी २ $\frac{(\text{क} \vee \text{क})}{\text{ख}}$, $\frac{\text{क}}{\text{ग}}$]

(४) [((क ⊃ क) ⊃ क) ⊃ (क ⊃ क)]

[(३), (२) वि. . सं.]

(५) (क V क) ⊃ क [आ १]

(६) (क ⊃ क) [(४), (५) वि. सं.]

सिद्धी २ मध्ये सिद्ध करण्यात आलेल्या ' (क ⊃ ख) ⊃ ((ख ⊃ ग) ⊃ (क ⊃ ग)) ' विधानरूपकावर

जर क तर ख

जर ख तर ग

∴ जर क तर ग

हे आलंबी संविधान आधारलेले आहे हे उघड आहे. त्याचप्रमाणे सिद्धी ३ मध्ये सिद्ध करण्यात आलेले ' (क ⊃ क) ' हे विधानरूपक म्हणजे पारंपरिक तत्त्वज्ञानात स्वीकारण्यात आलेला ' तादात्म्य नियम (लॉ ऑफ् आयडेंटिटि) ' होय. ' कोणतेही विधान जर ते खरे असेल तर ते खरे असते ' असे तादात्म्य नियमाचे म्हणणे असते व ' (क ⊃ क) ' चा असा अर्थ लावता येईल. ही सिद्धी जरा पुढे चालवू :

(७) (∼ क V क) [(६) व्याख्या २]

(८) (क V ख) ⊃ (ख V क) [आ ३]

(९) (∼ क V क) ⊃ (क V ∼ क) [$\frac{\sim \text{क}}{\text{क}}$, $\frac{\text{क}}{\text{ख}}$]

(१०) (क V ∼ क) [(९), (७) वि. सं.]

' (क V ∼ क) ' हे विधानरूपक म्हणजे वर्जित-मध्य-नियम (लॉ ऑफ् एक्स्क्ल्युडेड मिडल) होय. निगमनाचे नियम म्हणून ज्यांचा उपयोग करता येईल किंवा निगमनरूपके ज्यांवर आधारता येतील– अशा विधानरूपकांची सिद्धी रसेल अशा रीतीने करतात.

ह्या विधानांच्या तर्कशास्त्रावर पदांचे तर्कशास्त्र आधारता येते. विधानांचे तर्कशास्त्र आणि पदांचे तर्कशास्त्र ह्यांना साधणारा दुवा म्हणजे 'विधानात्मक फलन' (प्रपोझिशनल फन्क्शन) ही संकल्पना. विधानांचे फलन किंवा विधानीय फलन आणि विधानात्मक फलन ह्यांच्यात भेद केला पाहिजे. विधानांचे फलन किंवा विधानीय फलन म्हणजे क, ख, इ. विधानांपासून प्राप्त होणारी ∼ क, (क ⊃ ख) ((∼ ख ⊃ क). (ग ∨ घ)), इ. विधाने. विधानात्मक फलनाचा संबंध विधानाच्या आंतरिक विश्लेषणाशी पोचतो.

पुढील विधाने घ्या:

देवदत्त माणूस आहे (९)

सोमदत्त माणूस आहे (१०)

(९) चे विश्लेषण पारंपरिक तर्कशास्त्रात असे करण्यात येईल:

देवदत्त । माणूस । आहे

'देवदत्त' उद्देश्यपद, 'माणूस' विधेयपद आणि 'आहे' हे ह्या दोन पदांना जोडणारे संयोजक (कॉप्युला) असे हे विश्लेषण आहे. कोणत्याही विधानाची आंतरिक घडण अशीच असते, त्याच्यात 'आहे' किंवा 'नाही' ह्या संयोजकाने उद्देश्यपद व विधेयपद जोडलेले असते हे पारंपरिक तर्कशास्त्राचे मूलतत्त्व किंवा गृहीतकृत्य होते असे म्हणता येईल. पण (९) आणि (१०) चे विश्लेषण रसेल वेगळ्या तऱ्हेने करतात. समजा (९) मधील 'देवदत्त' हे पद काढून घेऊन त्याच्याजागी 'क्ष' ह्या अक्षराची योजना केली तर आपल्याला पुढील शब्दप्रयोग लाभेल :

क्ष माणूस आहे (११)

'क्ष' हे अक्षर आपण कशा रीतीने वापरीत आहो? 'देवदत्त' हे एका व्यक्तीचे विशेष नाम आहे, (९) मध्ये हे नाम उपस्थित आहे आणि म्हणून (९) हे देवदत्ताविषयीचे विधान आहे. पण 'क्ष' हे अक्षर आपण कोणाही व्यक्तीचे किंवा वस्तूचे विशेष नाम म्हणून वापरत नाही. 'क्ष' ह्या अक्षराच्या जागी कोणत्याही विशेष नामाची योजना किंवा आदेश करता येतो अशा रीतीने आपण ते वापरत आहो. त्याच्या जागी 'सोमदत्त' ह्या विशेष नामाचा आदेश केला तर 'क्ष माणूस आहे' ह्यापासून (१०) हे विधान आपल्याला लाभेल; पण 'हिमालय' ह्या विशेष नामाचा आदेश केला तर 'हिमालय माणूस आहे' हे विधान आपल्याला लाभेल. हे विधान अर्थात् खोटे आहे. विशेष नाम एका विवक्षित व्यक्तीचा किंवा वस्तूचा निर्देश करते. 'क्ष' अशा कोणत्याही विवक्षित

वस्तूचा किंवा व्यक्तीचा निर्देश करीत नाही. पण 'क्ष' बद्दल आपण एका विवक्षित वस्तूचा निर्देश करणारे कोणतेही विशेष नाम योजू शकतो आणि मग (११) पासून त्या वस्तूविषयीचे खरे किंवा खोटे विधान आपल्याला प्राप्त होते. 'क्ष' बद्दल अशी वेगवेगळी विशेष नामे आपण योजू शकत असल्यामुळे 'क्ष' हे एक चलचिन्ह (व्हेरिएबल) आहे असे म्हणूया. 'क्ष' बद्दल ज्या वेगवेगळ्या विशेष नामांचा आदेश करता येतो त्यांना 'क्ष' ची वेगवेगळी मूल्ये म्हणू या. क्ष बद्दल क्ष ची वेगवेगळी मूल्ये योजून (११) पासून आपण वेगवेगळी विधाने प्राप्त करून घेऊ शकतो. पण स्वतः (११) हे विधान नाही. 'देवदत्त माणूस आहे' हे ज्याप्रकारे देवदत्ताविषयीचे विधान आहे त्याप्रमाणे 'क्ष माणूस आहे' हे कशाविषयीचे विधान नाही. ते खरे आहे की खोटे आहे हा प्रश्न उपस्थित होत नाही.

'क्ष माणूस आहे' हे विधानात्मक फलन आहे. ज्याच्यात एक किंवा अनेक चलचिन्हे आहेत व ह्या चलचिन्हांच्या जागी विशेष नामांची योजना केली असता ज्याच्यापासून विधान प्राप्त होते असा शब्दप्रयोग म्हणजे विधानात्मक फलन. 'क्ष य चा भाऊ आहे' हेही विधानात्मक फलन आहे. त्यातील 'क्ष'च्या जागी 'राम' व 'य'च्या जागी 'रावण' ह्या विशेषनामांची योजना केली असता त्याच्यापासून 'राम रावणाचा भाऊ आहे' हे विधान प्राप्त होते. ते अर्थात् खोटे आहे. 'क्ष'ची वेगवेगळी मूल्ये 'क्ष' च्या जागी योजित केली असता 'क्ष माणूस आहे' ह्या विधानात्मक फलनापासून जी वेगवेगळी विधाने लाभतात त्यांना त्या विधानात्मक फलनाची मूल्ये म्हणूया. उदा. (९) आणि (१०) ही (११) ह्या विधानात्मक फलनाची दोन मूल्ये आहेत.

आपण विधानांसाठी 'क', 'ख', इ. अक्षरे वापरली त्याप्रमाणे विधानात्मक फलनासाठी '$\text{प}_{\text{क्ष}}$', '$\text{फ}_{\text{क्ष}}$', '$\text{ब}_{\text{क्ष}}$', '$\text{भ}_{\text{क्ष}}$' ही अक्षरे (किंवा अक्षरद्वंद्वे) वापरूया. 'क', 'ख', इ. अक्षरांच्या जागी 'पृथ्वी वाटोळी आहे', 'पाऊस पडला' इ. विधानांची योजना करता येते. त्याप्रमाणे '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' '$\text{फ}_{\text{क्ष}}$', इत्यादिकांच्या जागी 'क्ष वाटोळी आहे', 'य पडला' इ. विधानात्मक फलनाची योजना करायची असते. आता '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' हे विधानात्मक फलन घेऊ. ह्या विधानात्मक फलनापासून विधान प्राप्त करून घेण्याचा एक मार्ग म्हणजे 'क्ष' ह्या चलचिन्हाबद्दल एका विशेषनामाचा आदेश करण. उदा. 'अ' हे जर विशेषनाम असेल तर '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' मध्ये क्ष बद्दल 'अ'चा आदेश केला तर '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' ह्या विधानात्मक फलनापासून '$\text{प}_{\text{अ}}$' विधान लाभते. (समजा, 'अ' म्हणजे

पर्वती ; व 'पक्ष' म्हणजे 'क्ष समुद्र आहे'. मग 'क्ष'च्या जागी 'अ'ची योजना केली तर 'पक्ष' पासून – म्हणजे 'क्ष समुद्र आहे' ह्यापासून – 'पअ' ह्या विधानाची – म्हणजे 'पर्वती समुद्र आहे' ह्या विधानाची प्राप्ती होते.) विधानात्मक फलनातील चलचिन्हाच्या जागी विशेषनामाचा आदेश करणे हा विधानात्मक फलनापासून विधान प्राप्त करून घेण्याचा एक मार्ग आहे. पण असे दुसरेही मार्ग आहेत. 'पक्ष' मधील 'क्ष' ह्या चलचिन्हाच्या जागी 'अ', 'आ', इ. वेगवेगळ्या विशेषनामांचा आदेश केला असता प्राप्त होणारी 'पअ', 'पआ', इ. विधाने 'पक्ष' ची वेगवेगळी मूल्ये आहेत असे आपण म्हटले आहे. 'पक्ष'ची अशी मूल्ये असलेली सर्व विधाने सत्य आहेत असा दावा करणारे विधान आपण करू शकतो. हे विधान आपण असे मांडतो :

(क्ष) (पक्ष) (१२)

(१२) असे वाचता येईल : 'पक्ष' ची मूल्ये असलेली सर्व विधाने सत्य आहेत; किंवा 'क्ष'चे कोणतेही मूल्य घेतले तरी 'पक्ष' सत्य असते; ('क्ष'चे मूल्य म्हणजे 'क्ष' बद्दल आपण ज्याची योजना करू शकू असे विशेष नाम); किंवा सर्व क्षप आहेत; किंवा कोणताही क्षप आहे, इ. उदा.

(क्ष) (क्ष माणूस आहे) (१३)

हे ह्या थाटात असे वाचता येईल : सर्व क्ष माणसे आहेत; किंवा कोणताही क्ष माणूस आहे; किंवा 'क्ष' बद्दल कोणतेही विशेषनाम घेतले तरी 'क्ष माणूस आहे' ह्यापासून प्राप्त होणारे विधान सत्य असते, इ. (१३) हे विधान अर्थात् असत्य आहे. '(क्ष)' ह्या चिन्हाला 'वैश्विक संख्यापक' (युनिव्हर्सल क्वांटिफायर) म्हणू या. विधानात्मक फलनाच्या मागे 'वैश्विक संख्यापक' जोडला की त्या विधानात्मक फलनाची मूल्ये असलेली सर्व विधाने सत्य आहेत असा दावा करणारे विधान प्राप्त होते. त्याचप्रमाणे विधानात्मक फलनाची मूल्ये असलेल्या विधानांतील काही विधाने म्हणजे एकतरी विधान सत्य आहे असा दावा करणारे विधानही आपल्याला करता येईल. असा दावा करणारे विधान प्राप्त करून घेण्यासाठी आपण वेगळा संख्यापक वापरतो. ह्याला 'अस्तित्ववाचक संख्यापक' (एक्झिस्टेन्शिल क्वांटिफायर) म्हणूया व त्याच्यासाठी '(∃क्ष)' हे चिन्ह मुक्रर करूया.

'(∃क्ष) (पक्ष) (१४)

(१४) असे वाचता येईल : 'पक्ष' ची मूल्ये असलेल्या विधानांपैकी एकतरी विधान सत्य आहे ; किंवा काही क्ष प आहेत, एकतरी क्ष प आहे, इ. विधाना-

त्मक फलनात चलचिन्हाच्या जागी विशेषनामाचा आदेश केल्याने ज्याप्रमाणे त्याच्यापासून विधान प्राप्त होते त्याप्रमाणे त्याला वैश्विक व अस्तित्ववाचक संख्यापक जोडूनही त्याच्यापासून विधाने प्राप्त करून घेता येतात.

'सर्व .... आहेत', 'काही .... 'आहेत', इ. शब्दप्रयोगांनी पदांना एकमेकांशी जोडून जी विधाने आपण प्राप्त करून घेतो (उदा. 'सर्व मानव मर्त्य आहेत', 'काही ससे पांढरे आहेत (असतात)', इ.) ती विधानात्मक फलने व संख्यापक ह्यांच्या परिभाषेत मांडता येतील. उदा.

सर्व स प आहेत. (१५)

हे विधान घ्या. (१५) चा अर्थ असा होतो : कोणताही क्ष घ्या, तो क्ष जर स असेल तर तो क्ष प असतो. तेव्हा (१५) असे मांडता येईल :

$$(\text{क्ष})\ (\text{स}_{\text{क्ष}} \supset \text{प}_{\text{क्ष}}) \qquad (१६)$$

त्याचप्रमाणे

कोणताही स प नाही (१७)

हे विधान घ्या. ह्या विधानात असे सांगितले आहे की कोणताही क्ष घ्या, जर तो क्ष स असेल तर तो क्ष प असत नाही. आता 'क्ष प (असत) नाही' हे '$\sim (\text{प}_{\text{क्ष}})$' असे लिहिता येते. तेव्हा (१७) आपण असे मांडू शकू :

$$(\text{क्ष})\ (\text{स}_{\text{क्ष}} \supset \sim \text{प}_{\text{क्ष}}) \qquad (१८)$$

त्याचप्रमाणे 'काही स प आहेत' ह्याचा अर्थ, 'एकतरी क्ष असा आहे की तो क्ष स आहे आणि तो क्ष प आहे' असा होतो तेव्हा हे विधान असे लिहिता येईल :

$$(\exists \text{क्ष})\ (\text{स}_{\text{क्ष}} \cdot \text{प}_{\text{क्ष}}) \qquad (१९)$$

आणि 'काही स प नाहीत' हे विधान असे लिहावे लागेल :

$$(\exists \text{क्ष})\ (\text{स}_{\text{क्ष}} \cdot \sim \text{प}_{\text{क्ष}}) \qquad (२०)$$

विधानात्मक फलने आणि संख्यापक ह्यांचा रसेल निगमनात कसा उपयोग करतात हे पहाण्यापूर्वी एका गोष्टीचा खुलासा करणे इष्ट ठरेल. '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' हे विधानात्मक फलन आहे आणि 'अ' व 'आ' ही विशेष नामे असली तर '$\text{प}_{\text{अ}}$' व '$\text{प}_{\text{आ}}$' ही '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' ची मूल्ये आहेत हे आपण वर पाहिले. '$\text{प}_{\text{अ}}$' व '$\text{प}_{\text{आ}}$' ही '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' ची असंदिग्ध मूल्ये आहेत असे म्हणता येईल. कारण ती अनुक्रमे 'अ' व 'आ' ह्या विशेष नामांनी निर्दिष्ट होणाऱ्या विवक्षित वस्तूंविषयी त्या वस्तू प आहेत असे सांगणारी विधाने आहेत. पण समजा आपण '$\text{प}_{\text{क्ष}}$' व '$\text{प}_{\text{य}}$' हे

शब्दप्रयोग घेतले त्यांच्यात 'क्ष' व 'य' ही चलचिन्हे उपस्थित आहेत व म्हणून ती विधाने नाहीत तर विधानात्मक फलने आहेत. ती दोन भिन्न विधानात्मक फलने आहेत की एकाच विधानात्मक फलनाची ती भिन्न रूपे आहेत? आपण असे म्हणू शकू की एकाच विधानात्मक फलनाची ती भिन्न रूपे आहेत. आता ही भिन्न रूपे आणि ज्या विधानात्मक फलनाची ती रूपे आहेत ते विधानात्मक फलन ह्यांच्यात भेद केला पाहिजे. तेव्हा ह्या विधानात्मक फलनासाठी '$प_{\hat{क्ष}}$ हे चिन्ह मुक्रर करू या. येथे 'क्ष' ला घातलेल्या टोपीमुळे ते मूळ विवक्षित विधानात्मक फलन निर्दिष्ट होते असे समजू या. '$प_{\hat{क्ष}}$' मधील '$\hat{क्ष}$' च्या ठिकाणी 'य' हे चलचिन्ह घातले की '$प_{\hat{क्ष}}$' चे '$प_{य}$' हे एक मूल्य लाभते व 'क्ष' हे चलचिन्ह घातले की '$प_{क्ष}$' हे त्याचे दुसरे मूल्य लाभते. '$प_{क्ष}$' मध्ये '$\hat{क्ष}$' च्या जागी 'अ' हे विशेष नाम घातले की '$प_{अ}$' हे विधान लागते व ते '$प_{\hat{क्ष}}$' चे एक असंदिग्ध मूल्य आहे असे आपण वर म्हटले. पण '$प_{य}$' किंवा '$प_{क्ष}$' ही '$प_{\hat{क्ष}}$' ची असंदिग्ध मूल्ये नाहीत; ती संदिग्ध (अँम्बिग्युअस) मूल्ये आहेत. '$प_{क्ष}$', किंवा '$प_{य}$', म्हणजे काय? तर '$प_{अ}$', किंवा '$प_{आ}$', इ. जी विधाने '$प_{क्ष}$' ची असंदिग्ध मूल्ये आहेत त्यांच्यापैकी कोणतेतरी, पण निश्चितपणे कोणते हे न ठरविलेले असे, एक विधान. बीजगणितात आपण असे म्हणतो : क्ष ही संख्या घ्या. ह्या संदर्भात क्ष म्हणजे १, २, ... यांपैकी कोणतीतरी एक पण निश्चितपणे कोणती हे न ठरविलेली अशी संख्या असते. त्याचप्रमाणे '$प_{क्ष}$' हेही असे एक संदिग्ध विधान आहे असे मानता येईल. '$प_{क्ष}$', '$प_{य}$' ही अशी संदिग्ध विधाने असल्यामुळे त्यांच्यापासून '$\sim प_{क्ष}$', '$प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$', इ. विधानीय फलने आपण बनवू शकतो. विधानांच्या तर्कशास्त्रात आपण जी प्रमाण विधानरूपके सिद्ध केली त्यातील अक्षरात त्यांचा आदेश करू शकतो. उदा.

$$(क \supset ख) \supset ((ख \supset ग) \supset (क \supset ग))$$

ह्या रूपकात 'क', 'ख' व 'ग' ह्या अक्षरांच्या जागी अनुक्रमे '$प_{क्ष}$' '$फ_{क्ष}$' व '$ब_{क्ष}$' ह्यांचा आदेश करून

$$(प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}) \supset (फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष}) \supset (प_{क्ष} \supset ब_{क्ष}))$$

हे रूपक त्याच्यापासून प्राप्त करून घेऊ शकतो.

आता संख्यापक व विधानात्मक फलने ह्यांचा निगमनात रसेल कसा वापर करतात हे पहायचे आहे. रसेल पुढील तीन आदिप्रमेये स्वीकारतात. (अगोदरच्या आदिप्रमेयांच्या पुढचे क्रमांक त्यांना देऊ या.)

$$आ\ ६\quad (क्ष)\ (प_{क्ष}) \supset (प_{य})$$

(म्हणजे सर्व किंवा प्रत्येक गोष्ट जर प असेल तर कोणतीही गोष्ट प असते.)

आ ७ $प_{य} \supset$ (क्ष) ($प_{क्ष}$)[१]

(म्हणजे जर कोणतीही गोष्ट प असेल तर प्रत्येक गोष्ट प असते. '$प_{य}$' मध्ये 'य' मुक्त चलचिन्ह आहे. म्हणजे ते कोणत्याही संख्यापकाच्या तावडीत नाही. तेव्हा ह्या 'य' चे सामान्यीकरण करता येते; 'म्हणजे $प_{य}$,' पासून (क्ष) ($प_{क्ष}$)' व्यंजित होते.)

आ ८ (क्ष) (क $\vee$ $प_{क्ष}$) $\supset$ (क $\vee$ (क्ष) ($प_{क्ष}$)

आणखी एक व्याख्या रसेल स्वीकारतात. क्ष) $\sim$ $प_{क्ष}$ ह्या विधानाचा अर्थ काय होतो ? तर कोणताही क्ष घ्या, तो क्ष प नसतो म्हणजे कोणतीही गोष्ट घ्या, ती प नसते असा त्याचा अर्थ होतो. आता हे विधान नाकारले तर एकतरी गोष्ट प आहे, एकतरी क्ष असा आहे की तो क्ष प आहे असा त्याचा अर्थ होईल. तेव्हा आपल्याला पुढील व्याख्या लाभते :

व्याख्या (४) (∃क्ष) ($प_{क्ष}$) = $\sim$ (क्ष) $\sim$ ($प_{क्ष}$) व्या.

'(क्ष) $\sim$ $प_{क्ष}$' हे विधान म्हणजे पारंपरिक तर्कशास्त्रातील सामान्य नास्तिवाची (युनिव्हर्सल नेगेटिव्ह विधानासारखे आहे व '(∃क्ष) ($प_{क्ष}$)' हे विधान विशेष अस्तिवाची (पर्टिक्युलर अॅफर्मेटिव्ह) विधानासारखे आहे. सामान्य नास्तिवाची विधान नाकारले असता विशेष अस्तिवाची विधान प्राप्त होते हा पारंपरिक तर्कशास्त्रातील विधानांमधील प्रतियोगाचा (ऑपोझिशन) नियम वरील व्याख्येत ग्रथित करण्यात आला आहे. रसेल हयांच्या तर्कशास्त्रात हया व्याख्येचे प्रयोजन '$\sim$' व '(क्ष)' हया दोन चिन्हांच्या साहाय्याने '(∃क्ष)' हया चिन्हाची व्याख्या करणे हे आहे. त्यामुळे एक आदिचिन्ह (प्रिमिटिव्ह सिम्बल) कमी होते. '$\sim$' 'व $\vee$' हयांच्या साहाय्याने '$\supset$', '.' व '≡' हयांच्या व्याख्या केल्यामुळे ही तीन चिन्हे आदिचिन्हे म्हणून वापरावी लागत नाहीत. त्याचप्रमाणे वरील व्याख्येमुळे '(∃क्ष)' हेही आदि-चिन्हात गणावे लागत नाही. निगामी व्यवस्थेत जितकी कमी आदिचिन्हे व आदिप्रमेये गृहीत धरण्यात येतात तितकी ती अधिक सुबक ठरते. हया संदर्भात रसेल हयाचे आ ४ हे आदिप्रमेय– '(क $\vee$ (ख $\vee$ ग)) $\supset$ (ख $\vee$ (क $\vee$ ग)' हे प्रमेय– त्यांच्या इतर आदिप्रमेयांपासून निष्पन्न होते आणि म्हणून त्याची आदिविधानात गणना करण्याचे कारण नाही असे बर्नेस हया तर्कशास्त्रज्ञाने दाखवून दिले आहे ही गोष्ट नमूद केली पाहिजे.

बानगीदाखल विधानात्मक फलनांविषयीचे काही सिद्धांत आपण सिद्ध करू या. आपण पुढील सिद्धांत घेऊ :

(क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ ((क्ष) ($प_{क्ष}$). (क्ष) ($फ_{क्ष}$))

(म्हणजे कोणतीही गोष्ट घ्या ती प आहे आणि फ आहे असे असेल तर कोणतीही गोष्ट प असते आणि कोणतीही गोष्ट फ असते.)

ह्या सिद्धीमध्ये ' (क . ख) ⊃ क ' व ' (क . ख) ⊃ ख ' ही रूपके आपण वापरणार आहो. ती विधानांच्या तर्कशास्त्रात सिद्ध करण्यात आली आहेत असे समजावे. प्रि. मॅ. मध्ये त्यांचे क्रमांक अनुक्रमे ॐ ३·२६ व ॐ ३·२७ असे आहेत.

सिद्धी ४ (१) (क्ष) $प_{क्ष}$ ⊃ $प_{य}$ आ. ६

(२) (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ ($प_{य}$ · $फ_{य}$)

$$\left[(1) \frac{प_{क्ष} \cdot फ_{क्ष})}{प_{क्ष}} , \frac{(प_{य} \cdot फ_{य})}{प_{य}} \right]$$

(३) ($प_{य}$ · $फ_{य}$) ⊃ $प_{य}$ $\left[ॐ ३·२६ \frac{पय}{क} , \frac{फय}{ख} \right]$

(४) ((क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ ($प_{य}$ · $फ_{क्ष}$)) ⊃.

[(($प_{य}$ · $फ_{य}$) ⊃ $प_{य}$) ⊃ ((क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ $प_{य}$)]

(४) ही पायरी ' (क ⊃ ख) ⊃ [(ख ⊃ ग) ⊃ (क ⊃ ग)]

ह्या विधानरूपकात $\frac{(क्ष)(प_{क्ष} \cdot फ_{क्ष})}{क}$, $\frac{(प_{य} \cdot फ_{य})}{ख}$, $\frac{प_{य}}{ग}$ असे आदेश केल्याने प्राप्त होते हे उघड आहे. त्याचप्रमाणे (४) व (२) ह्यांपासून विधिसंघात ह्या नियमाला अनुसरून

(५) (($प_{य}$ · $फ_{य}$) ⊃ $प_{य}$) ⊃ ((क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ $प_{य}$) हे रूपक लागते. तसेच (५) आणि (३) यापासून विधिसंघाताने

(६) (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ $प_{य}$ हे रूपक लागते. अशाच पायऱ्यांनी ॐ ३·२७ चा उपयोग करून

(७) (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ $फ_{य}$.

हे रूपक सिद्ध करता येते (६) मध्ये 'य' हेच एक मुक्त चलचिन्ह आहे. आणि आ ७ प्रमाणे त्याच्यावर सामान्यीकरण करता येते :

(८) (क्ष) [(क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ $प_{क्ष}$].

आता आ ८ मध्ये $\frac{\sim क}{क}$ असा आदेश करून पुढील रूपक लाभते.

(९) (क्ष) (~ क ∨ $प_{क्ष}$) ⊃ (~ क ∨ (क्ष) ($प_{क्ष}$)).

आणि व्याख्या २ प्रमाणे (९) पासून (१०) लाभते :

(१०) (क्ष) (क ⊃ $प_{क्ष}$) ⊃ (क ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष}$)).

आता (१०) मध्ये पुढील आदेश करू या :

$\frac{(क्ष)(प_{क्ष} \cdot फ_{क्ष})}{क}$. मग (१०) पासून पुढील रूपक लाभते :

(११) (क्ष) [(क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ $प_{क्ष}$] ⊃ [(क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष}$)] आणि (११) व (८) पासून विधिसंघाताने (१२) लाभते :

(१२) (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष}$)

हयाच पद्धतीने (७) चा उपयोग करून पुढील रूपक सिद्ध करता येईल :

(१३) (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ (क्ष) ($फ_{क्ष}$)

हया ठिकाणी विधानांच्या तर्कशास्त्रात सिद्ध करण्यात आलेले पुढील रूपक आपल्याला वापरावे लागते हयाचा क्रमांक * ३ ४७

[(क ⊃ ख) · (क ⊃ ग)] ⊃ (क ⊃ (ख . ग))

हयाचा उपयोग करून (१२) व (१३) यांपासून आपल्याला इष्ट रूपक सिद्ध करता येते :

(१४) (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$) ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष}$) · (क्ष) ($फ_{क्ष}$)

हया रूपकाचे प्रतिवर्ती (कॉन्व्हर्स) असलेले पुढील रूपक सिद्ध करू या.

सिद्धी ५ : (क्ष) ($प_{क्ष}$) · (क्ष) ($फ_{क्ष}$) ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष}$ · $फ_{क्ष}$)

(१) (क्ष) ($प_{क्ष}$) ⊃ $प_{य}$ [आ ६]

(२) (क्ष) ($फ_{क्ष}$) ⊃ $फ_{य}$ [आ ६]

हयानंतर ' ((क ⊃ ग) · (ख ⊃ घ)) ⊃ ((क · ख) ⊃ (ग · घ))' हया रूपकाचा उपयोग करून आपल्याला पुढील पायरी प्राप्त करून घेता येते :

(३) $((क्ष)(प_{क्ष}).(क्ष)(फ_{क्ष})) \supset (प_{क्ष}.फ_{क्ष})$

मग आ ७ प्रमाणे (३) मधील मुक्त असलेल्या 'क्ष' ह्या चलचिन्हावर सामान्यीकरण करून आपल्याला (४) लाभते :

(४) $(क्ष)[(क्ष)(प_{क्ष})\ (क्ष)(फ_{क्ष})) \supset (प_{क्ष}\cdot फ_{क्ष})]$

आता सिद्धी ४ मधील (१०) ह्या पायरीचा उपयोग करून आपण पुढील इष्ट रूपक सिद्ध करू शकतो :

(५) $(क्ष)(प_{क्ष}).(क्ष)(फ_{क्ष}) \supset (क्ष)(प_{क्ष}.फ_{क्ष})$

'बॅर्बरा' हा संविधानप्रकार असा मांडता येईल :

$(क्ष)(प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).(क्ष)(फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष})) \supset (क्ष)(प_{क्ष} \supset ब_{क्ष})$

त्याची सिद्धी अशी :

सिद्धी ६ : (१) $[(क्ष)(प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).(क्ष)(फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष})] \supset$
$(क्ष)((प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).(फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष}))$

(१) ही पायरी सिद्धी ५ मध्ये सिद्ध करण्यात आलेल्या रूपकाला अनुसरून घेण्यात आली आहे.

(२) $[(प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).(फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष})] \supset (प_{क्ष} \supset ब_{क्ष})$

(२) ही पायरी '$[(क \supset ख).(ख \supset ग)] \supset (क \supset ग)$' पासून आवश्यक ते आदेश करून सहज लाभते. (२) पासून सामान्यीकरणाने (३) लाभते.

(३) $(क्ष)[[(प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).(फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष})] \supset (प_{क्ष} \supset ब_{क्ष})]$

आता सिद्धी ५ मधील (३) ह्या पायरीला अनुसरून पुढील रूपक मांडता येते :

(४) $((क्ष)(प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).(क्ष)(प_{क्ष}) \supset ((पक्ष \supset फ_{क्ष}\cdot) पक्ष)$

'$((क \supset ख).क \supset ख$' ह्या विधानाच्या तर्कशास्त्रात सिद्ध केलेल्या विधानरूपकाला अनुसरून पुढील रूपक लाभते :

(५) $((प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}).प_{क्ष}) \supset फ_{क्ष}$

(४) व (५) ह्या पायऱ्यांपासून '$(क \supset ख) \supset ((ख \supset ग) \supset (क \supset ग))$' ह्या रूपकाला अनुसरून व विधिसंघाताचा दोनदा उपयोग करून पुढील रूपक लाभते :

(६) ((क्ष) ($प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$) . (क्ष) ($प_{क्ष}$)) ⊃ $फ_{क्ष}$

आता (६) मध्ये 'क्ष' हे मुक्त चलचिन्ह आहे व म्हणून (६) चे आ. ७ प्रमाणे सामान्यीकरण करता येते.

(७) (क्ष) [((क्ष) ($प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$) . (क्ष) ($प_{क्ष}$) ⊃ $फ_{क्ष}$]

मग सिद्धी ४ मधील (१०) ह्या पायरीचा उपयोग करून (८) ही पायरी घेता येते :

(८) [(क्ष) ($प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$) . (क्ष) ($प_{क्ष}$)] ⊃ (क्ष) ($फ_{क्ष}$)

आता '((क . ख) ⊃ ग) ⊃ (क ⊃ (ख ⊃ ग))' ह्या, विधानांच्या तर्कशास्त्रात पूर्वी सिद्ध केलेल्या विधानरूपकाला अनुसरून (८) पासून (९) निष्पन्न करता येते :

(९) (क्ष) ($प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$) ⊃ ((क्ष) ($प_{क्ष}$) ⊃ (क्ष) ⊃ (फक्ष))

आता वरील पायरी (३) कडे वळूया. (९) ला अनुसरून (३) पासून पुढील रूपक निष्पन्न करता येते :

(१०) (क्ष) (($प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$) . ($फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष}$)) ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष} \supset ब_{क्ष}$)

आणि (१) व (१०) पासून आपले इष्ट रूपक सिद्ध करता येते :

(११) ((क्ष) ($प_{क्ष} \supset फ_{क्ष}$) . (क्ष) ($फ_{क्ष} \supset ब_{क्ष}$)) ⊃ (क्ष) ($प_{क्ष} \supset ब_{क्ष}$)

आतापर्यंत ज्यांच्यात एकच चलचिन्ह आहे अशा विधानात्मक फलनांचा व संख्यापकांचा निगमनात कसा उपयोग करायचा हे आपण पाहिले. ह्या उपपत्तीचा विस्तार करून ती ज्याच्यात दोन किंवा अधिक चलचिन्हे आहेत अशा विधानात्मक फलनांना उद्देशून लावता येईल. उदा. पहा :

आ ६ (क्ष) ($प_{क्ष}$) ⊃ $प_{य}$

ह्या आदिप्रमेयाप्रमाणे आपल्याला काय करता येते? तर ज्याच्यात 'क्ष' हे चलचिन्ह आहे व ज्याच्यामागे '(क्ष)' हा वैश्विक संख्यापक जोडला आहे अशा '$प_{क्ष}$' ह्या विधानात्मक फलनात 'क्ष' ह्या चलचिन्हाच्या ठिकाणी 'य' अशा दुसऱ्या कोणत्यातरी चलचिन्हाची योजना करता येते व '(क्ष) ($प_{क्ष}$)' ज्याचे पूर्वांग आहे व '$प_{य}$' ज्याचे उत्तरांग आहे असे व्यंजकरूपक मांडता येते. ह्या आदिप्रमेयाला अनुसरून

(क्ष) (य) (प (क्ष, य)) ⊃ (य) (प (र, य)) (२१)

हे रूपक आपण लिहू शकतो. (२१) मध्ये आपण काय केले आहे?

ज्याच्या मागे '(क्ष)' हा वैश्विक संख्यापक जोडला आहे व ज्याच्यामध्ये 'क्ष' हे मुक्त चलचिन्ह आहे अशा '(य) (प(क्ष, य))' ह्या विधानात्मक फलनात 'क्ष' च्या जागी 'र' हे चलचिन्ह योजिले आहे; व अशा रीतीने प्राप्त झालेले '(य) (प(र, य))' हे ज्याचे उत्तरांग आहे व '(क्ष) (य) (प(क्ष, य))' हे ज्याचे पूर्वांग आहे असे व्यंजकरूपक (२१) मध्ये मांडले आहे. ह्याच न्यायाला अनुसरून आपण–

(क्ष) (य) (प(क्ष, य)) ⊃ प (र, ल) (२२)

हे व्यंजकरूपक लिहू शकतो. अशा रीतीने आ ६ चा विस्तार दोन चलचिन्हे ज्याच्यात आहेत अशा विधानात्मक फलनापर्यंत करू शकतो. ह्याच रीतीचा अवलंब करून दोहोपेक्षा अधिक चलचिन्हे ज्याच्यात आहेत अशा विधानात्मक फलनांपर्यंत त्याचा आणि इतर आदिप्रमेयांचा विस्तार करता येईल हे उघड आहे.

रसेल ह्यांच्या तर्कशास्त्राच्या पुढच्या टप्प्यामध्ये 'तादात्म्य' (आयडेंटिटी) ही संकल्पना प्रविष्ट करून घेण्यात येते. 'देवदत्त माणूस आहे' ह्या विधानात देवदत्त ही अमूक प्रकारची वस्तू, गोष्ट, व्यक्ती आहे असे सांगण्यात आले आहे. पण 'देवदत्त हा सोमदत्ताचा ज्येष्ठ पुत्र आहे' ह्या विधानाचा अर्थ 'सोमदत्ताचा ज्येष्ठ पुत्र म्हणजेच देवदत्त' असा आहे. म्हणजे 'देवदत्त' ह्या विशेष नामाने निर्दिष्ट होणारी व्यक्ती व 'सोमदत्ताचा ज्येष्ठ पुत्र' ह्या वर्णनाचे समाधान करणारी एकमेव व्यक्ती एकच आहेत असे ह्या विधानाचे म्हणणे आहे. तेव्हा हे विधान असे लिहिता येईल :

देवदत्त = सोमदत्ताचा ज्येष्ठ पुत्र

येथे '=' ह्या चिन्हाचा अर्थ तादात्म्य असा आहे. '=' च्या रसेल ह्यांनी केलेल्या व्याख्येला मुरड घालून ती अशी देता येईल :

व्याख्या ५ (क्ष = य) = (प) ($प_{क्ष}$ ⊃ $प_{य}$) व्या.

ह्या व्याख्येप्रमाणे 'क्ष आणि य ह्यांच्यामध्ये तादात्म्य आहे' ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की क्ष च्या अंगी जो जो गुण आहे तो तो गुण य च्याही अंगी आहे. आतापर्यंत आपण 'क्ष', 'य', इ. जी चलचिन्हे वापरीत होतो त्यांची मूल्ये विशेषनामे होती. विवक्षित वस्तूंचा निर्देश करणाऱ्या विशेष नामांसाठी म्हणून आपण ती चलचिन्हे वापरत होतो. पण व्याख्या ५ मध्ये आपण 'प' हे विधानात्मक फलन चलचिन्ह म्हणून व '(प)' वैश्विक संख्यापक म्हणून वापरीत आहो. आपल्या व्याख्या ५ मध्ये रसेल ह्यांनी

दिलेल्या ' = ' च्या व्याख्येला मुरड घातली आहे असे जे म्हटले त्याचे स्पष्टीकरण असे की रसेल ह्यांनी आपली व्याख्या अल्पीकरणाचे (अॅक्शम ऑफ रिड्युसिबिलिटी) आदिप्रमेय ध्यानात धरून दिली आहे. (शेवटला परिच्छेद पहा.)

तादात्म्याच्या स्वरूपाविषयीचे काही सिद्धांत आपण स्वाभाविकपणे स्वीकारतो. ते असे :

(क्ष = क्ष) ; (क्ष = य) ≡ (य = क्ष) ; (क्ष = य) . (य = व) ⊃ (क्ष = व)

ह्यातील पहिल्याची सिद्धी कशी करायची हे वानगीदाखल पाहू :

सिद्धी ६ (१) ($प_{क्ष}$ ⊃ $प_{क्ष}$)

हे रूपक ' (क ⊃ क) ' ह्या सिद्ध केलेल्या विधानरूपकाला अनुसरून आहे.

(२) ($प_{क्ष}$ ⊃ $प_{क्ष}$) ⊃ (प) ($प_{क्ष}$ ⊃ $प_{क्ष}$)

हे आ ७ ला अनुसरून आहे व (१) व (२) पासून विधिसंघाताने (३) लाभते

(३) (पं) ($प_{क्ष}$ ⊃ $प_{क्ष}$)

व्याख्या ५ प्रमाणे (३) असे लिहिता येते :

(४) (क्ष = क्ष)

तर्कशास्त्राच्या ह्यापुढील टप्प्यात रसेल जे सिद्धांत सिद्ध करतात त्यांची सिद्धी देता येणार नाही कारण विधानांचे तर्कशास्त्र, विधानात्मक संकल्पनांचे तर्कशास्त्र ह्यांच्यात पूर्वी सिद्ध केलेल्या अनेक सिद्धांतावर आणि त्यांच्या आधारे सिद्ध करण्यात आलेल्या तादात्म्याच्या स्वरूपाविषयीच्या सिद्धांतावर अशा सिद्धी आधारलेल्या असतात. सिद्धींची ही वीण अधिकाधिक गुंतागुंतीची होत जाते. तर्कशास्त्राच्या पुढील टप्प्यात रसेल ज्या संकल्पना प्रविष्ट करतात त्यांचा परिचय केवळ आपण करून घेऊ शकू आणि ज्या उद्देशाने ह्या संकल्पना प्रविष्ट करण्यात आल्या आहेत त्यांचे काहीसे दिग्दर्शन आपण करू.

तादात्म्यानंतर तर्कशास्त्रात रसेल प्रविष्ट करतात ती संकल्पना म्हणजे ' वर्णनां'ची किंवा ' विवक्षित वर्णनां'ची (डेफिनिट डिस्क्रिप्शन). इंग्रजीत ' धी सो अँड सो ' ह्या स्वरूपाचा शब्दप्रयोग आहे; उदा. ' धी ऑथर ऑफ् वेव्हर्ली ' ज्या कोणी ' वेव्हर्ली ' ही कादंबरी लिहिली असेल त्याचे ' ऑथर ऑफ् वेव्हर्ली ' वेव्हर्लीचा लेखक असे वर्णन करणे योग्य ठरेल. पण ' धी ऑथर ऑफ् वेव्हर्ली ' असा एखाद्याचा उल्लेख केला तर त्याच्यात असे अभिप्रेत असते की ती व्यक्ती

'वेव्हर्ली'चा एकमेव लेखक आहे, तिच्याशिवाय दुसरा कुणी वेव्हर्लीचा लेखक नाही. समजा दोन माणसांनी मिळून 'वेव्हर्ली' लिहिली असेल तर त्यांच्यापैकी एकाचा 'धी ऑथर ऑफ् वेव्हर्ली' असे वर्णन करणे गैर ठरेल. अशा परिस्थितीत 'हू इज् धी ऑथर ऑफ् वेव्हर्ली' -- 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक कोण ? ' — ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे राहील : " नो वन् इज धी ऑथर ऑफ् 'वेव्हर्ली.' — 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव असा) लेखक कोणी नाही. — पण अमूक अमूक दोघे 'वेव्हर्ली'चे लेखक आहेत. " मराठीत 'धी' आणि 'ए' किंवा 'ॲन्' ही डेफिनिट (विवक्षित) आणि इण्डेफिनिट (अविवक्षित) आर्टिकल्स नसल्यामुळे ह्या प्रकारचा शब्दप्रयोग मराठीत नाही. एखादा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग एखाद्या व्यक्तीला उद्देशून उपयोजिला असता ते वर्णन केवळ त्या व्यक्तीलाच लागू पडते, इतर कुणाला नाही असा त्या शब्दप्रयोगाचा वापर करणाऱ्याचा अभिप्राय आहे की नाही हे केवळ संदर्भावरून ताडावे लागते. आणि असा आपला अभिप्राय आहे हे वापरणाराला स्पष्ट करायचे असेल तर त्या वर्णनात्मक शब्दप्रयोगापूर्वी त्याला 'एकमेव' किंवा त्या अर्थाचा शब्द वापरावा लागतो. उदा. 'बोले तसा चालणारा एकमेव पुढारी.' '$प_{क्ष}$' हे विधानात्मक फलन घेतले व त्यातील 'क्ष' ह्या चल-चिन्हाच्या जागी 'अ' ह्या विशेषनामाची योजना केली तर '$प_{अ}$' हे विधान लाभते. जर '$प_{अ}$' हे विधान सत्य असले तर अ ही वस्तू '$प_{क्ष}$' ह्या फलनाचे समाधान करते असे म्हणू या. आता समजा '$प_{क्ष}$' चे समाधान करणारी य ही एकुलती एक वस्तू आहे. ह्या म्हणण्याचा अर्थ दुहेरी आहे एकतर य ही वस्तू '$प_{क्ष}$' चे समाधान करते. दुसरे असे की य हून भिन्न अशी दुसरी कोणतीही ल ही वस्तू घेतली तर ल '$प_{क्ष}$' चे समाधान करीत नाही. " '$प_{क्ष}$' चे समाधान करणारी एकुलती एक वस्तू " हा अर्थ करण्यासाठी रसेल पुढील चिन्ह वापरतात :

$$(\iota क्ष)\ (प_{क्ष})$$

उदा. 'रघुवंशाचा लेखक' हे विवक्षित वर्णन आहे. रघुवंश कुणीतरी लिहिले आहे आणि ज्या कुणीतरी ते लिहिले त्याने एकानेच ते लिहिले आहे असे त्यात अभिप्रेत आहे. तेव्हा 'रघुवंशाचा लेखक' हे रसेल ह्यांच्या पद्धतीने असे लिहिता येईल :

(ι क्ष) (क्ष रघुवंशाचा लेखक आहे)

ह्याचा अर्थ असा :

(क्ष) ($\exists$य) [य रघुवंशाचा लेखक आहे. (क्ष रघुवंशाचा लेखक आहे $\equiv$ (क्ष $=$ य))] म्हणजे 'असा एक कुणीतरी य आहे की जो रघु-

वंशाचा लेखक आहे आणि कुणीही क्ष घेतला तर तो क्ष आणि य हे एकच असले तर आणि तरच तो क्ष रघुवंशाचा लेखक आहे.' ह्याचा अर्थ असा की एक य रघुवंशाचा लेखक आहे आणि ह्या य हून भिन्न असा कुणीही क्ष घेतला तर तो रघुवंशाचा लेखक नाही.

'(℩ क्ष) $प_{क्ष}$ ' हे चिन्ह विधानात कोणत्या संदर्भात वापरता येईल? एकतर '(℩ क्ष) $प_{क्ष}$ आहे' असे विधान करता येईल. '$प_{क्ष}$'चे समाधान करणारा एकमेव क्ष आहे' हा ह्या विधानाचा अर्थ आहे. किंवा 'फ ((℩ क्ष) $प_{क्ष}$)' असे विधान करता येईल. "(℩ क्ष) ($प_{क्ष}$) – म्हणजे '$प_{क्ष}$'चे समाधान करणारा एकमेव क्ष – हा फ आहे" असा ह्या विधानाचा अर्थ आहे. उदा. 'रघुवंशाचा लेखक कालीचा उपासक होता.' 'फ (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)' हे विधान रसेल ह्यांच्या पद्धतीने कसे मांडता येईल? हे खाली दाखविले आहे:

फ (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$) = (क्ष) (∃ य) ($प_{य}$. $प_{क्ष}$ ≡ (क्ष = य) $फ_{य}$) व्या

म्हणजे "असा एक य आहे की जो '$प_{क्ष}$'चे समाधान करतो आणि ह्या य हून भिन्न असा कोणताही क्ष '$प_{क्ष}$' चे समाधान करीत नाही आणि हा य फ आहे."

'(℩ क्ष) ($प_{क्ष}$) आहे' हे विधान कधी खरे ठरेल? ते खरे ठरण्याच्या दोन अटी आहेत. एक, एकातरी यने '$प_{क्ष}$'चे समाधान केले पाहिजे; दोन ह्या य शिवाय दुसऱ्या कुणीही क्षने '$प_{क्ष}$'चे समाधान करता कामा नये. उदा. जर वेद अपौरुषेय असतील, कुणीही ते रचलेले नसतील तर 'वेदांचा लेखक आहे' हे विधान खोटे ठरेल. त्याचप्रमाणे 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'चा (एकमेव) लेखक कोण आहे? असा प्रश्न उपस्थित केला तर आपण असे म्हणू की 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'चा (एकमेव) लेखक असा कुणी नाही. "प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'चे लेखक कोण?" असा प्रश्न तुम्ही विचारला पाहिजे." म्हणजे एकाहून अधिक व्यक्ती जर 'क्ष 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'चा लेखक आहे" ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करीत असतील तर "प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'चा लेखक आहे" हे विधान असत्य ठरेल. '(℩ क्ष) ($प_{क्ष}$) आहे' हे विधान व्यक्त करण्यासाठी रसेल 'E ! (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)' ह्या चिन्हाचा उपयोग करतात. ह्या विधानाचा अर्थ अर्थात् असा:

E ! (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$) = (क्ष) (∃ य) ($प_{य}$. $प_{क्ष}$ ≡ (क्ष = य)) व्या.

म्हणजे ‘E ! (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)’ हे विधान ‘फ (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)’ ह्या विधानात अंतर्भूत असते; त्या विधानाचा एक भाग असते.

‘(℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)’ हे चिन्ह एक अपुरे चिन्ह आहे असे रसेल म्हणतात. अपुऱ्या चिन्हांची (इन्कम्प्लीट सिम्बॉल) विशेष नामाशी तुलना केली असता त्यांचे तार्किक स्वरूप स्पष्ट होते. विशेष नाम एका विवक्षित वस्तूचा, व्यक्तीचा निर्देश करते. कोणत्याही विशेष नामाचा अर्थ काय असे विचारले असता ज्या व्यक्तीचा ते निर्देश करते ती व्यक्ती म्हणजे त्या विशेष नामाचा अर्थ असे म्हणता येते. पण ‘(℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)’ चा अर्थ काय असे विचारले तर आपली पंचाईत होईल. कारण ‘$प_{क्ष}$’चे समाधान करणारी एकमेव व्यक्ती अशी कुणी नसणे शक्य आहे. आणि अशी कुणी व्यक्ती नसली तर (‘℩ क्ष) (प) ह्याला काही अर्थ नाही असे म्हणणे योग्य ठरेल का ? असे म्हणणे योग्य ठरणार नाही. कारण ह्या परिस्थितीत ‘(℩ क्ष) ($प_{क्ष}$) नाही’ हे विधान खरे असते व अर्थात् अर्थपूर्ण असते. समजा, ‘अ’ हे विशेष नाम आहे आणि ‘$प_{अ}$’ हे विधान आहे. “ ‘$प_{अ}$’ हे विधान कशा विषयीचे विधान आहे ?” ह्या प्रश्नाचे सरळ उत्तर असे आहे की $प_{अ}$ हे अ विषयीचे विधान आहे. पण ‘$प_{क्ष}$’ चे समाधान करणारा एकमेव क्ष नसेल तर ‘फ (℩ क्ष) ($प_{क्ष}$)’ हे कशाविषयीचे कोणत्या व्यक्तीविषयीचे विधान आहे ह्या प्रश्नाचे उत्तर ते कशाविषयीचेच विधान नाही असे राहिले पाहिजे पण ते कशाविषयीचेही विधान नसले तर ते विधान तरी कसे असेल ? पण ‘$प_{क्ष}$’चे समाधान करणारा एकमेव क्ष नसेल तर ‘फ (℩) ($प_{क्ष}$)’ हे विधानच नाही असे आपण म्हणू शकणार नाही; ते खोटे विधान आहे असे म्हणावे लागेल. सारांश, विशेष नामाला जसा स्वतंत्रपणे अर्थ असतो तसा ‘(℩क्ष) ($प_{क्ष}$)’ ह्या विवक्षित वर्णनाला नसतो. विशेष नाम आपल्या अर्थासहित विधानात अवतरते तसे विवक्षित वर्णन अवतरत नाही. तर विधानाच्या संदर्भात विवक्षित वर्णनाला अर्थ असतो. ज्या विधानात एखादे विशेष नाम असते अशा विधानाच्या अर्थाचे विश्लेषण केले असता विशेष नामाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू त्या अर्थाचा घटक असते. पण एखादे विवक्षित वर्णन ज्या विधानाचा भाग असतो अशा विधानाच्या अर्थाचे विश्लेषण केले असता त्या विवक्षित वर्णनाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू त्या अर्थाचा घटक नसते. विवक्षित वर्णनाला अपुरे चिन्ह म्हणण्याचा अर्थ असा आहे. ह्या तार्किक विश्लेषणाचा उपयोग रसेल वस्तुशास्त्रात (ऑंटॉलॉजी) करतात. उदा. आपण ‘वर्ग’ (क्लास), ‘भौतिक वस्तू’ (फिझिकल ऑब्जेक्ट) ह्यासंबंधी विधाने करतो. पण वर्ग, भौतिक वस्तू

ह्यांचा निर्देश करणारी चिन्हे अपुरी चिन्हे आहेत असे आपण दाखवून दिले तर त्याचा अर्थ काय होईल? अपुरे चिन्ह ज्याच्यात समाविष्ट आहे असे विधान त्या अपुऱ्या चिन्हाने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूसंबंधी नसते हे आपण पाहिले. वर्ग किंवा भौतिक वस्तू ह्यांचा निर्देश करणारी चिन्हे जर अपुरी असतील तर अशी चिन्हे ज्यांच्यात समाविष्ट आहेत अशी विधाने वर्गासंबंधी किंवा भौतिक वस्तू-संबंधी नसतात असा त्याचा अर्थ होईल. ज्याप्रमाणे वेदांचा लेखक नसताना 'वेदांचा लेखक' हा शब्दप्रयोग ज्याचा घटक आहे असे विधान अर्थपूर्ण व खरे असू शकते त्याप्रमाणे वर्ग किंवा भौतिक वस्तू नसताना त्यांचा निर्देश करणारी चिन्हे ज्यांच्यात समाविष्ट आहेत अशी विधाने अर्थपूर्ण व सत्य असू शकतात. तेव्हा अखेरीस काय आहे आणि काय नाही हे ठरविताना उपयोगी पडेल अशी एक कसोटी ह्या तार्किक विश्लेषणापासून लाभते असे रसेल ह्यांना वाटते. जर अमूक एका प्रकारच्या वस्तूंचा उदा. वर्ग किंवा भौतिक वस्तू) निर्देश करणारी चिन्हे अपुरी असतील तर त्या प्रकारच्या वस्तू अस्तित्वात आहेत असे मानायचे कारण नाही; त्या अस्तित्वात नसतानाही त्यांच्याविषयीची विधाने आपण मांडू शकतो.

रसेल ह्यांच्या तर्कशास्त्राचा पुढचा टप्पा म्हणजे 'वर्ग' (क्लास), 'संबंध' (रिलेशन) ह्या संबंधीची प्रमेये 'वर्ग' ह्या संकल्पनेचे विश्लेषण करण्यासाठी आणखी एका प्राथमिक संकल्पनेचा वापर करावा लागतो. 'माणसांचा वर्ग' ही संकल्पना आपण घेतली तर तिची फोड अशी करता येईल. 'क्ष माणूस आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करणारे क्ष म्हणजे माणसांचा वर्ग; किंवा असे क्ष की जे क्ष माणसे आहेत. 'असे क्ष की जे क्ष प आहेत' हे आपण असे मांडू :

क्षे (पक्ष)

ह्या चिन्हाने प असलेल्या वस्तूंच्या वर्गाचा निर्देश होतो. समजा अ ही वस्तू क्षे (पक्ष) हया वर्गाचा घटक (मेंबर) आहे. हे विधान आपण असे मांडू :

अ ∊ क्षे (पक्ष)

'∊' हया अक्षराने वस्तूचा वर्गाशी असलेला 'घटक असणे' हा संबंध व्यक्त होतो. 'घटक असणे' व '(वर्गाचा) भाग असणे' हे वेगळे संबंध आहेत. उदा. सॉक्रेटिस हा माणसांच्या वर्गाचा घटक आहे; उलट ग्रीक लोकांचा वर्ग हा माणसांच्या वर्गाचा भाग आहे सॉक्रेटिस हा माणसांच्या वर्गाचा घटक आहे कारण सॉक्रेटिससंबंधी तो माणूस आहे असे म्हणणे योग्य आहे सॉक्रेटिस माणसाच्या वर्गाचा घटक आहे ह्याचा अर्थ असा की 'तो माणूस आहे'

असे सॉक्रेटिसविषयी म्हणता येते; ' क्ष माणूस आहे ' ह्या विधानात्मक फलनाचे सॉक्रेटिस समाधान करतो. पण 'तो माणूस आहे ' असे आपण ग्रीकांच्या वर्गाविषयी म्हणू शकत नाही. उदा. माणसाला हातपाय असतात; वर्गाला हातपाय नसतात. तेव्हा सॉक्रेटिस ज्याप्रमाणे माणसाच्या वर्गाचा घटक आहे त्याप्रमाणे ग्रीकांचा वर्ग हा काही माणसाच्या वर्गाचा घटक नाही. तो माणसांच्या वर्गाचा भाग आहे. ' त हा वर्ग थ ह्या वर्गाचा भाग आहे ' हे अशा प्रकारे मांडू : (त $\subset$ थ) : म्हणजे ' $\subset$ ' हे चिन्ह ' वर्गाचा भाग असणे ' ह्या संबंधासाठी आपण वापरीत आहो. त्याची व्याख्या अशी करता येईल :

$(\text{क्षि}(\text{प}_{\text{क्ष}}) \subset \text{क्षि}(\text{फ}_{\text{क्ष}})) = (\text{क्ष})(\text{क्ष} \leftarrow \text{क्षि}(\text{प}_{\text{क्ष}}) \supset \text{क्ष} \leftarrow \text{क्षि}(\text{फ}_{\text{क्ष}}))$ ह्या म्हणजे एका वर्गाची घटक असलेली कोणतीही व्यक्ती जर दुसऱ्या वर्गाची घटक असेल तर पहिला वर्ग दुसऱ्या वर्गाचा भाग असतो. ग्रीकांचा वर्ग माणसाच्या वर्गाचा भाग आहे ह्याचा अर्थ असा की ग्रीकांच्या वर्गाचा घटक असलेली कोणतीही व्यक्ती माणसाच्या वर्गाचा घटक आहे; म्हणजे प्रत्येक ग्रीक माणूस आहे. समजा अ ही एक व्यक्ती आहे. आता ' $\text{अ} \leftarrow \text{क्षि}$ (क्ष माणूस आहे)' हे विधान कधी खरे असेल ? जर ' क्ष माणूस आहे ' ह्या विधानात्मक फलनाचे अ समाधान करीत असेल तर; म्हणजे ' अ माणूस आहे ' हे विधान खरे असेल तर. तेव्हा आपण असे म्हणू शकतो :

$$\text{अ} \leftarrow \text{क्षि}(\text{प}_{\text{क्ष}}) \equiv \text{प}_{\text{अ}}$$

ह्या न्यायाने '$(\text{क्ष})(\text{क्ष} \leftarrow \text{क्षि}(\text{प}_{\text{क्ष}}) \supset \text{क्ष} \leftarrow \text{क्षि}(\text{फ}_{\text{क्ष}}))$' हे विधान असे मांडता येईल :

$$(\text{क्ष})(\text{प}_{\text{क्ष}} \supset \text{फ}_{\text{क्ष}})$$

सारांश त हा वर्ग थ ह्या वर्गाचा भाग आहे ', ' त ह्या वर्गाचा घटक असलेली प्रत्येक व्यक्ती थ ह्या वर्गाचा घटक आहे ' आणि ' त असलेली प्रत्येक वस्तू थ आहे ' ही तीन विधाने समानार्थ आहेत.

वर्ग आणि त्यांच्यातील संबंध ह्याविषयीच्या संकल्पनांचे आता विश्लेषण करता येते आणि वर्गातील संबंधाविषयीची विधानरूपके सिद्ध करता येतात. उदा. त आणि थ ह्या दोन्ही वर्गांचे घटक असलेल्या वस्तूंच्या वर्गाची संकल्पना घ्या. ह्या वर्गासाठी (त $\cap$ थ हे चिन्ह ठरवू या. (गवई $\cap$ वकील) म्हणजे जे गवई आहेत व वकील आहेत अशांचा वर्ग. म्हणजे गवई असलेल्या वकिलांचा वर्ग. ह्या संकल्पनेची व्याख्या अशी राहील :

(त ∩ थ) = क्षे (क्ष ∈ त. क्ष ∈ थ) व्या.

म्हणजे जे क्ष तचे घटक आहेत व थ चेही घटक आहेत असे सारे क्ष म्हणजे (त ∩ थ) हा वर्ग. आता (त ∩ थ) हा वर्ग त ह्या वर्गाचा भाग असला पाहिजे ही गोष्ट उघड आहे, म्हणजे

(त ∩ थ) ⊂ त

(उदा. गवई असलेल्या वकिलांचा वर्ग हा गवयांच्या वर्गाचा भाग आहे.) '⊂' च्या वर दिलेल्या व्याख्येप्रमाणे हे विधानरूपक असे मांडता येईल :

(क्ष) (क्ष ∈ (त ∩ थ) ⊃ क्ष ∈ त)

पण 'क्ष ∈ (त ∩ थ चा अर्थ असा : (क्ष ∈ त. क्ष ∈ थ). तेव्हा वरील विधानरूपक असे लिहिता येईल :

(क्ष) ((क्ष ∈ त. क्ष ∈ थ) ⊃ क्ष ∈ त).

हे विधानात्मक फलनासंबंधीचे प्रमाण विधानरूपक आहे; आणि त्याचा आधार '(क · ख) ⊃ क' हे विधानासंबंधीचे प्रमाण विधानरूपक आहे. विधानांच्या तर्कशास्त्रावर विधानात्मक फलनांचे तर्कशास्त्र आधारता येते व विधानात्मक फलनांच्या तर्कशास्त्रावर वर्गांचे तर्कशास्त्र आधारता येते.

क्षे (क्ष माणूस आहे) – 'क्ष माणूस आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करणाऱ्या व्यक्ती – म्हणजे माणसांचा वर्ग. सॉक्रेटिस 'क्ष माणूस आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करीत असल्याने सॉक्रेटिस माणसांच्या वर्गाचा घटक आहे. आता त्याचप्रमाणे '(क्ष य चा पिता आहे)' हे विधानात्मक फलन घ्या. ह्या फलनात 'क्ष' आणि 'य' यांच्या ठिकाणी अनुक्रमे 'दशरथ' व 'राम' ह्यांचा आदेश केला तर 'दशरथ रामाचा पिता आहे' हे विधान लाभते व ते सत्य आहे. तेव्हा 'दशरथ व राम' ही ह्या क्रमाने घेतलेली जोडी '(क्ष यचा पिता आहे)' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करते. 'क्ष माणूस आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करणाऱ्या सर्व व्यक्ती म्हणजे ज्याप्रमाणे माणसांचा वर्ग त्याप्रमाणे 'क्ष यचा पिता आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करणाऱ्या सर्व क्रमिक जोड्या म्हणजे 'पिता असणे' हा संबंध. 'क्ष माणूस आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करणारा सॉक्रेटिस ज्याप्रमाणे माणसांच्या वर्गाचा घटक आहे त्याप्रमाणे 'क्ष यचा पिता आहे' ह्या विधानात्मक फलनाचे समाधान करणारी दशरथ व राम ही क्रमिक जोडी 'पिता

असणे ' ह्या संबंधाचा घटक आहे. तेव्हा ' पिता असणे ' हा संबंध आपण असा व्यक्त करू :

क्षि यं (क्ष यचा पिता आहे)

विवक्षित वर्णने, वर्ग आणि संबंध ह्या संकल्पना प्राप्त करून घेतल्यानंतर आणि त्यांच्या संबंधीची प्रमेये सिद्ध केल्यानंतर गणितातील संकल्पनांच्या व्याख्या करता येतात आणि गणितातील प्रमेये सिद्ध करता येतात. हा पुढचा प्रवास किचकट आहे. तो करताना ' वर्गांचे वर्ग, ' वर्गांच्या वर्गांचे वर्ग ', गणितात आवश्यक असलेले विविध प्रकारचे संबंध इ. संकल्पना उपलब्ध करून घ्याव्या लागतात व त्यांच्या संबंधीची प्रमेये सिद्ध करावी लागतात. पण हे साधण्यासाठी आवश्यक असणारी तार्किक साधनसामग्री आता तयार आहे.

एका महत्वाच्या गोष्टीचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. रसेल ह्यांनी आपल्या तर्कशास्त्राची मांडणी ' तार्किक प्रकारांचा सिद्धांत ' (थिअरी ऑफ् लॉजिकल टाइप्स) व 'अल्पीकरणाचे आदिप्रमेय' (ॲक्शम ऑफ् रिड्युसिबिलिटी) ह्या तत्त्वांना अनुसरून केली आहे. तर्कशास्त्रात निष्पन्न होणाऱ्या कित्येक व्याघातांवर (कॉन्ट्रॅडिक्शन्स) तोडगा म्हणून ही तत्त्वे त्यांनी स्वीकारली आहेत. ही तत्त्वे कितपत स्वीकारार्ह आहेत ह्या प्रश्नाचा विचार स्वतंत्रपणे करणे योग्य ठरेल.



अनुक्रमणिका

पत्रव्यवहार

लोकहितवादी यांची धर्मविषयक मते

जानेवारी ७२ अंकातील, पृष्ठे ७८–८१ वरचे, डॉ. गंगाधर मोरजे यांचे टिपण वाचून काही विचार मनात आले ते असे :

१) लोकहितवादी यांची धर्मविषयक मते 'समन्वयवादी' होती का ?

२) रे. लोटलीकर यांना प्रार्थनासमाज व आर्यसमाज यांचे सभासदत्व एकाच वेळी स्वीकारणे खेदाची व आश्चर्याची गोष्ट वाटली. यामागे रे. लोटलीकरांची भूमिका काय होती ?

३) डॉ. मोरजे यांना अभिप्रेत असलेली 'धर्मविषयक' 'व्यापक जाणीव' कोणती ?

वरील तीन प्रश्नांचा आज विचार करताना १८४० ते १८९० पर्यंतच्या अर्धशतकात मराठी सुशिक्षितांच्या धर्मविचारात जे प्रचंड आंदोलन, उलटसुलट मतप्रवाहांची खळबळ आणि संघर्ष झाले, त्यांची दखल घेतली पाहिजे. धर्मचिंतनात काही आमूलाग्र नवे संकेत आणि श्रद्धा आल्या का, ते पाहिले पाहिजे. त्या अर्धशतकातील धर्मचिंतनाकडे पाहताना त्या काळातील सुशिक्षित मानसाशी सांधा जोडला पाहिजे. आजच्या काळातील संकेत, श्रद्धा, गरजा व शब्दप्रयोगही सांभाळून वापरले पाहिजेत. (उदाहरणार्थ, 'समन्वय', 'व्यापकता' हे शब्द आज आपण वापरतो, पण त्या काळातील कोणत्याही व्यक्तीच्या धर्मचिंतनाविषयी बोलताना ते वापरणे धोक्याचे ठरू शकते.)

आता वरील तीन प्रश्न क्रमाने घेऊ:

१) लोकहितवादींनी एकाच वेळी आर्यसमाज व प्रार्थनासमाज यांचे सभासदत्व स्वीकारलेले होते, असे प्रियोळकर यांच्या उताऱ्यावरून स्पष्ट होते. पण त्यांच्या उद्धृत उताऱ्यावरूनच असे स्पष्ट होते की, डॉ. भांडारकर व पंडित यांचे दयानंद यांच्याशी झालेले मतभेद मूलगामी प्रश्नांबाबत होते. वेदाचे अपौरुषेयत्व हा मुद्दा घ्या. दयानंद वेदांना 'अपौरुषेय' मानीत, म्हणजे ईश्वरप्रणीत मानीत. ख्रिस्ती लोक बायबल ईश्वरप्रणीत मानतात, महंमदी लोक कुराणाला तसेच मानतात. हे दोन्ही धर्म प्रेषितधर्म आहेत व एकग्रंथप्रामाण्य मानणारे आहेत. दयानंद एका कोणा व्यक्तीला प्रेषित मानीत नव्हते, पण वेदप्रामाण्य मानण्यात त्यांची भूमिका प्रेषितधर्मीयांसारखी होती. प्रार्थनासमाजाच्या बाबतीत तसे नव्हते. न्यायमूर्ती रानडे यांनी एकेश्वरवादाची भूमिका स्पष्ट करताना प्रार्थनासमाजाचा

धर्मविचार विशद केला आहे, व तेथे प्रेषितधर्मीयांना मान्य असणारे ग्रंथप्रामाण्य तत्त्वतः अग्राह्य मानले आहे. बहुदेवतावादाबद्दलही हेच म्हणावे लागेल.

सारांश, प्रार्थनासमाजाची मूलतत्त्वे आणि आर्यसमाजाची मूलतत्त्वे यांमध्ये प्रियोळकर म्हणतात त्याप्रमाणे 'क्षुल्लक मतभेद' नव्हते. 'मूर्तिपूजा, प्रार्थनासमाज व आर्यसमाज या विविध मतांचा त्यांना समन्वय करता आला' हे प्रियोळकर यांचे मत मला तरी अग्राह्य वाटते.

प्रत्यक्ष आचरणात, 'मतभेदासाठी तोडून न घेता' सर्वांशी मित्रभावाने वागण्याची गरज लोकहितवादी यांना वाटली, हे मात्र खरे, पण याला 'समन्वय' म्हणता येणार नाही. मग काय म्हणता येईल? नुसता स्वभावातला भलेपणाही म्हणून भागणार नाही. वेदांना 'अपौरुषेय' मानणे व न मानणे यात कसलाही मेळ घालायला स्वभावातला भलेपणाही पुरे पडणार नाही, आणि समन्वय-वृत्तीही उपयोगी पडणार नाही.

मला वाटते की लोकहितवादींची 'सद्धर्माची' कल्पनाच वेगळी होती. त्यामुळेच प्रार्थनासमाज व आर्यसमाज यांच्या मतांचा समन्वय घालण्याची कल्पना त्यांच्या मनात नव्हती. 'मनुष्याचे कल्याणाकडे चित्त असावे' हीच ते 'सद्धर्माची मुख्य खूण' मानतात. एकदा धर्माविषयी इतकी साधी, सोपी कल्पना श्रद्धास्थान होऊन बसली, म्हणजे लोकहितवादींसारखा माणूस या मानवधर्माचे प्रत्यक्ष पालन करू लागतो. श्रद्धा व कृती यात फट, दुरावा राहात नाही. एकेकाचा तो पिंड असतो.

मानवधर्म हाच सद्धर्म पत्करून काम करायचे, स्वतः मानवसेवा करायची व इतर श्रद्धावंतांना दूर न लोटता सर्वांच्या जवळ जाऊन त्यांना मानवसेवेचे व्रत घ्यायला विनवायचे; असा मार्ग लोकहितवादींचा दिसतो. ते आपल्या वर्तनात फार साधे होते आणि हिंदु रूढिवाद्यांना न रुचेल असेही वागत नसत, पण रूढींवर कडक टीकाही करीत. धर्मसुधारणा करू पाहणाऱ्यांबद्दल त्यांना ममत्व होते, म्हणून ते धर्मसुधारक संस्थांचे सभासद होत. संस्थांच्या व पंथांच्या मतभेदांना ते महत्त्व देत नव्हते, आणि समन्वय घालण्याच्या भरीलाही पडत नव्हते. लोकहितवादींचे समग्र चरित्र वाचत गेले म्हणजे असा एक थोर माणूस डोळ्यासमोर उभा राहतो की ज्याला मानवधर्म, मानवसेवा यांची मातबरी वाटत होती, सेवा प्रत्यक्ष करण्यातच नीती व पुण्य वाटत होते. एक सळरमार्गी, तर्क व मीमांसा यात न पडणारा, माणूस दृष्टीसमोर येतो.

२) आता रे. लोटलीकर यांच्याकडे वळू. नीळकंठशास्त्री गोरे हे ख्रिस्ती झालेले शास्त्री प्रार्थनासमाजी मताबद्दल म्हणाले ते खरेच आहे. 'ख्रिस्ती धर्माच्या प्रकाशामुळे' प्रार्थनासमाजाचा एकेश्वरवाद उदयाला आला असे

म्हणता येईल. पण गोरेशास्त्री यांनी प्रार्थनासमाजाच्या उदयाला पाश्चात्य तत्त्वज्ञान, मानवतावादी नीतिकल्पना आणि बंगाली प्रबोधनातील धर्ममतेही कारणीभूत झाली, हे मानलेले दिसत नाही. ख्रिस्ती धर्मातही 'युनिटेरियन पंथ' या रूढ कॅथॉलिक त्रि-मूर्ति (ट्रिनिटी) कल्पनेला विरोध करणाऱ्या पंथाचा प्रभावच बंगाली प्रबोधनातील धर्मसुधारकांना मान्य झाला, हे गोरेशास्त्री यांनी मानलेले दिसत नाही.

सारांश, ब्राह्मोसमाज व प्रार्थनासमाज या मतप्रणालींचा उदय 'ख्रिस्ती धर्माच्या प्रकाशाने' झाला, हे अर्धसत्य आहे. अनेक तितक्याच प्रभावी कारणांची जोड मिळून, हे नवे धर्मसुधारणेचे पंथ उदयास आले. ख्रिस्ती धर्माच्या प्रेषित –श्रद्धेला व एकग्रंथी श्रद्धेला या दोन्ही पंथांनी अंधश्रद्धा म्हटले, आणि मिशन-ऱ्यांच्या धर्मप्रसाराला विरोधच केला.

रे. लोटलीकर यांना ही एकंदर घडामोड समजलेली नसावी. ते एक सरळ ख्रिस्तप्रेमी श्रद्धाळू गृहस्थ असावेत. त्यांच्या दृष्टीने ख्रिस्ती धर्म हीच माण-साने पत्करण्याजोगी अंतिम श्रद्धा होती. या अंतिम स्थानापासून प्रार्थनासमाज थोडा दूर आहे, आणि आर्यसमाज फार दूर आहे, असे त्यांचे गणित असावे. यामुळे त्यांना असे वाटत होते की, लोकहितवादींना ख्रिस्त पंथ–स्वीकाराच्या मार्गावर मागेपुढे असणाऱ्या या दोन समाजी मतांमध्ये भेद करता आलाच पाहिजे, व दोन्ही समाजांचे सभासदत्व पत्करणे ही गोष्ट त्यांना अशक्य वाटली पाहिजे. पण तसे घडले तेव्हा त्यांना 'सखेदाश्चर्य' वाटले हे साहजिक आहे.

लोकहितवादी यांनी 'ख्रिस्ती धर्माच्या प्रकाशाचे' ऋण प्रार्थनासमाजा-बाबत कबूल केले. कारण ते अंश–सत्य होतेच. रे. लोटलीकरांना मात्र ते सत्य एका श्रद्धाळू पूर्णार्थाने पटलेले होते.

३) डॉ. मोरजे यांनी विचारले आहे की रे. लोटलीकरांना लोकहित-वादींच्या " 'धर्मविषयक' व्यापक जाणीवेची कल्पना नव्हती असे म्हणता येईल का ?" रे. लोटलीकरांना लोकहितवादींच्या उदारतेबद्दल, शोधकतेबद्दल व थोरपणाबद्दल नितान्त आदर होता, हे त्यांच्या पत्रावरून उमगते. पण लोकहित-वादींच्या धर्मविषयक जाणीवेबद्दल मात्र लोटलीकरांचे आकलन थोडे होते. याचे कारणही उघड आहे. ख्रिस्तीधर्म ही मानवी धर्मचिंतनाची अंतिम पायरी आहे, अशा अंधश्रद्धेची झापडे त्यांच्या डोळ्याना होती. माणसाची थोरवी त्यांना दिसली, पण मन उमगू शकले नाही, धर्मभावना उमजू शकली नाही.

पण, डॉ. मोरजे या धर्मभावनेला 'व्यापक' म्हणतात, ते कोणत्या अर्थाने ? 'व्यापक' हा शब्द गौरवार्थी आहे खरा, पण प्रस्तुत संदर्भात तो

अनुक्रमणिका

योग्य आहे का ? 'व्यापक' धर्मभावना म्हणजे विविध आणि परस्परविरोधी धर्ममतांना सहिष्णुतेने व आदराने समजावून घेण्याची वृत्ती, एवढेच मानण डॉ. मोरजे यांना अभिप्रेत असेल. तर ही वृत्ती लोकहितवादी यांची होती. पण ही वृत्ती 'धर्मभावना' या सदरात बसत नाही. एखादा कट्टर नास्तिकही या वृत्तीचा असू शकतो.

खरे म्हणजे लोकहितवादी यांची धर्मभावना 'व्यापक' नव्हती, उलट ती एकदिश होती; 'मानवाचे कल्याण' हेच चित्तात वागवून त्याप्रमाणे आचरण करणे, यातच त्यांची धर्मभावना सर्वस्वी स्थिर होती. पारंपरिक धर्मकल्पना, ईश्वरविषयक मीमांसा, आणि अहिंदु धर्ममते व सुधारक तत्त्वज्ञांची धर्ममीमांसा या साऱ्या गोष्टी त्यांच्या भोवती होत्या, पण त्यांच्यामध्ये त्या मतमतांतरांची छाननी करण्याची प्रवृत्ती नव्हती. त्यांना तशी गरजच वाटली नाही.

मराठी प्रबोधनाच्या प्रारंभकाळात, लोकहितवादी, विष्णुबोवा ब्रह्मचारी, ज्योतीबा फुले अशी काही थोर माणसे मानवधर्माच्या एका हृदयग्राह्य सहज-रूपाचा स्वीकार करताना दिसतात. विष्णुबोवांची अद्वैतवेदान्ती श्रद्धा, ज्योतिबांचा 'सार्वजनिक सत्यधर्म' आणि लोकहितवादींचा 'सद्धर्म' यातील फरक पाहता येण्यासारखे आहेत. पण, ते भेद मला तरी वरवरचे वाटतात. या धर्मचिंतकांना खोलवर पटलेली श्रद्धा एकच होती. ती म्हणजे मानवाचे हित पाहणे, हाच धर्माचा गाभा आहे.

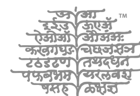
'मानवधर्माची' ही श्रद्धा व्यापक नाही, कारण तिला रूढ धर्मकल्पना-पासून वेगळी दिशा घेऊन एकाकी प्रवास करावा लागतो. मराठी प्रबोधनाच्या १८९० नंतरच्या विकासात लोकहितवादींचा 'सद्धर्म,' ज्योतीबांचा 'सत्यधर्म' आणि विष्णुबोवांचा वेदान्ती मानवधर्म कोठे तरी लुप्त झालेले दिसतात. एकाकी प्रवासात हे धर्मचिंतक हरवलेले दिसतात. मराठी सुशिक्षित व अशिक्षित समाज रूढ धर्माच्या मळलेल्या राजमार्गावरूनच चाललेला दिसतो.

डॉ. मोरजे यांनी रे. लोटलीकरांचे पत्र प्रसिद्धीस आणून प्रबोधनाच्या प्रारंभकालीन धर्मचिंतनासंबंधी एक चांगला पुरावा पुढे केला आहे. याबद्दल त्यांना धन्यवाद.

१२-१-७२ दि. के. बेडेकर

बर्ट्रांड रसेल ह्यांचे प्रमुख ग्रंथ

१. German Social Democracy.
२. An Essay on the Foundations of Geometry.
३. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.
४. The Principles of Mathematics.
५. Principia Mathematica-Vol. I. (with A. N. Whitehead)
६. Philosophical Essays.
७. Principia Mathematica - Vol. II. (with A. N. Whitehead).
८. The Problems of Philosophy.
९. Principia Mathematica - Vol. III. (with A. N. Whitehead).
१०. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy.
११. Scientific Method in Philosophy.
१२. The Philosophy of Bergson. (Controversy with H. W. Carr.)
१३. War, the Off-spring of Fear.
१४. Principles of Social Reconstruction. (Why Men Fight : A Method of Abolishing the International Duel.)
१५. Policy of Entente, 1904-1914. (Part of : Justice in War-Time)
१६. Justice in War-Time.
१७. Political Ideals.
१८. Mysticism and Logic and other Essays.
१९. Roads to Freedom : Socialism, Anarchism, and Syndicalism. (Proposed Roads to Freedom : Socialism, Anarchism and Syndicalism.)





२०. Introduction to Mathematical Philosophy.
२१. The Practice and Theory of Bolshevism. (Bolshevism in Theory and Practice.)
२२. The Analysis of Mind.
२३. The Problem of China.
२४ Free Thought and Official Propaganda.
२५. The Prospects of Industrial Civilization. (With Dora Russell.)
२६. The A B C of Atoms.
२७. Bolshevism and the West. (Debate with Scott Nearing.)
२८. Icarus or the Future of Science.
२९. How to be Free and Happy.
३०. Logical Atomism.
३१. The ABC of Relativity
३२. What I Believe.
३३. On Education Especially in Early Childhood (Education and the Good Life.)
३४. Why I am not a Christian.
३५. The Analysis of Matter.
३६. An outline of Philosophy. (Philosophy).
३७. Sceptical Essays.
३८. Marriage and Morals.
३९. The Conquest of Happiness.
४०. Has Religion Made Useful Contributions to Civilization ?
४१. The Scientific Outlook.
४२ Education and Social Order. (Education and the Modern World.)

४३. Freedom and Organization 1814 - 1914. (Freedom versus Organization 1814 - 1914.)

४४. In Praise of Idleness and Other Essays.

४५. Religion and Science.

४६. Which Way to Peace ?

४७. Determinism and Physics.

४८. The Amberley Papers. The Letters and Diaries of Bertrand Russell's Parents. (With Patricia Russell)

४९. Power : A New Social Analysis.

५०. An Inquiry into Meaning and Truth.

५१. A History of Western Philosophy.

५२. Human Knowledge : Its Scope and Limits.

५३. Authority and the Individual.

५४. Unpopular Essays.

५५. The Impact of Science on Society.

५६. Human Society in Ethics and Politics.

५७. New Hopes for a Changing World.

५८. Logic and Knowledge.

५९. Portraits from Memory.

६०. Satan in the Suburbs.

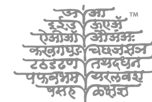
६१. Nightmares of Eminent Persons.



प्राज्ञपाठशालामंडळ ग्रंथमाला

१. धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०.०००
	कापडी बांधणी	१०४.०
२. धर्मकोश उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०.००
	कापडी बांधणी	१८२.००
३. धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५.००
	कापडी बांधणी	५३.००
४. मीमांसादर्शन		३०.००
५. मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०.००
६. कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६.००
७. बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०.००
८. नवमानवतावाद		२.५०
९. मानवाचा आदर्श		३.००
१०. चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११. गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)		२.५०
१२. महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००
१३. सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती		
	(प्र. रा. देशमुख)	४.००
१४. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		६.००
१५. लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)		२.००
१६. भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२.००

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई